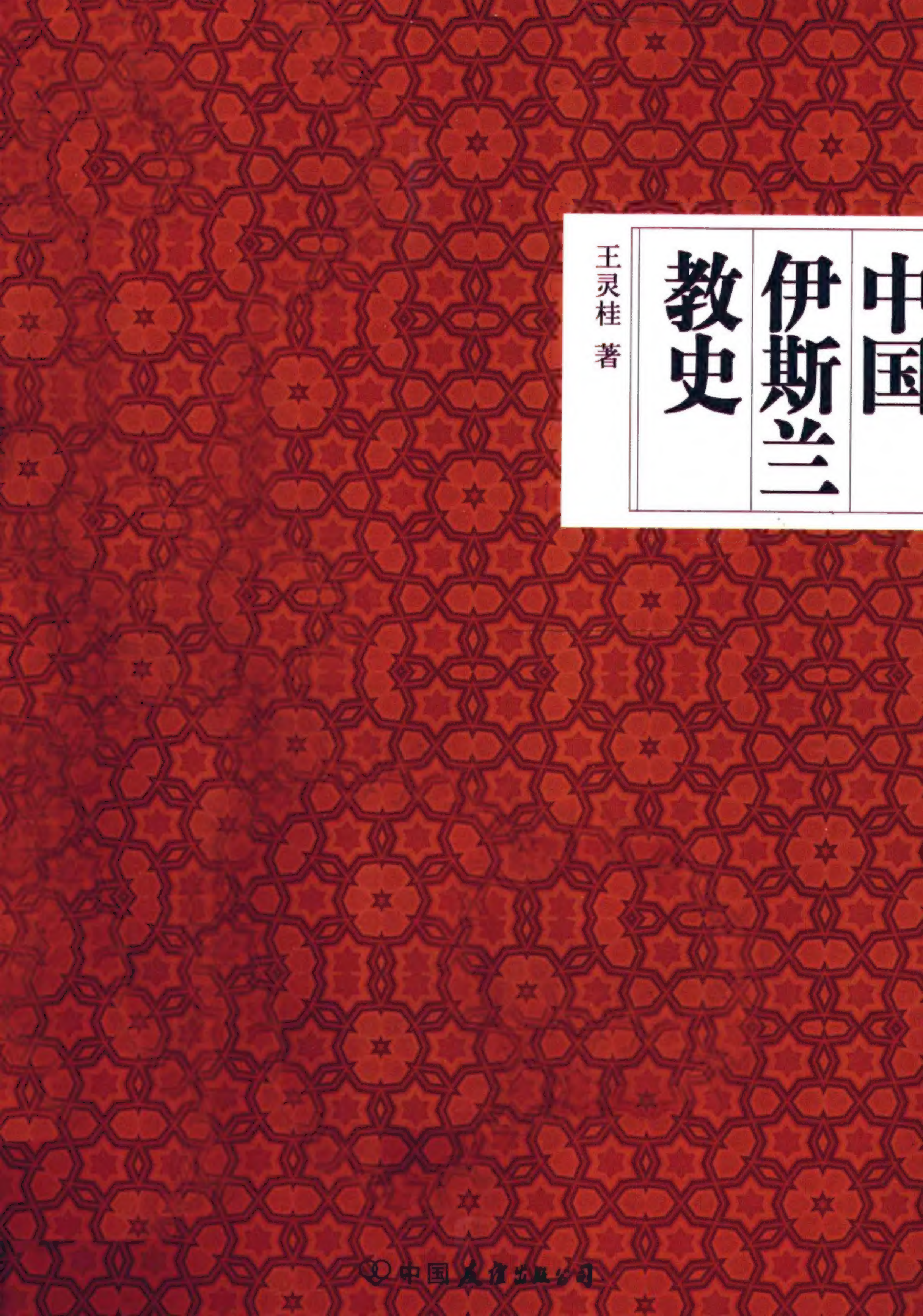
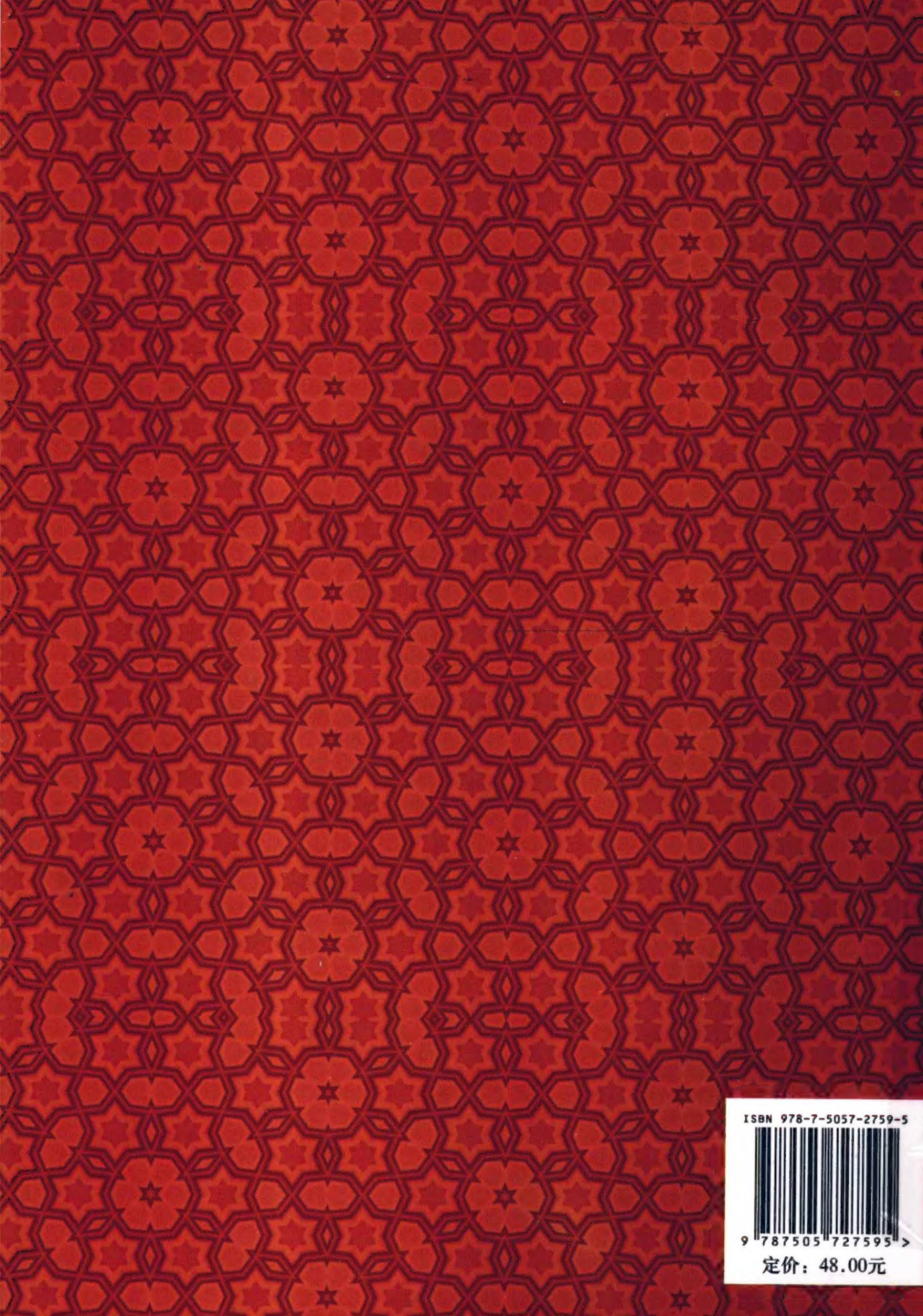

中国伊斯兰教史
王灵桂 著
中国社会科学出版社


ISBN 978-7-5057-2759-5
9 787505 727595 >
定价：48.00元

中国伊斯兰教史

王灵桂 著

中国友谊出版公司

图书在版编目（CIP）数据

中国伊斯兰教史 / 王灵桂著. —北京：中国友谊出版公司，2010.7

ISBN 978-7-5057-2759-5

Ⅰ.①中… Ⅱ.①王… Ⅲ.①伊斯兰教史—中国 Ⅳ.①B969.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2010) 第 113252 号

书名 中国伊斯兰教史
作者 王灵桂
出版 中国友谊出版公司
发行 中国友谊出版公司
经销 新华书店
印刷 北京画中画印刷有限公司
规格 710×1000 毫米 16 开
23.75 印张 330 千字
版次 2010 年 7 月第 1 版
印次 2010 年 7 月第 1 次印刷
书号 ISBN 978-7-5057-2759-5
定价 48.00 元
地址 北京市朝阳区西坝河南里 17 号楼
邮编 100028
电话 (010)64668676

汲来江水烹新茗
（代序）

王灵桂先生新近付梓的专著——《中国伊斯兰教史》，是他长期从事伊斯兰教研究，潜心钻研中东与阿拉伯问题的过程中，梳理常年的学术成果、提取思维精华、充实修改观点、推敲润色文字、完善章回布局后所成就的又一力作。全书约 38 万字的篇幅，勾勒出了中国伊斯兰教形成发展的完整概貌，堪称经纬古今、浓墨重笔，值得一读。

该书对伊斯兰教的产生、兴起和演变，以及伊斯兰教进入中国生根发芽的历史进行了深入分析和阐述。通读全书，仿佛触摸连接历史与现实的根脉，在每一处充满哲理与感动的地点，用心思索、细心感悟，每每从中感受到一种悠久凝重的古韵，体会到一种深奥的哲学灵感。

丰厚历史沉淀力透纸背的冲击，令我产生了对各种文明、文化及思想、教义的壮阔深沉的想象。文化的力量伟大而雄浑。当今时代，一切竞争归根到底都是文化竞争，不同国家、不同民族之间的文化交流、交融日益频繁；交锋、碰撞愈益激烈，某种文化认知，很可能产生重大的政治、经济、地缘战略影响。其中含有“文化”与“被文化”的安全考量。由此深感“软实力”其实不软，“文化”与“武化”共同构成国家综合实力之两轮。

从“软实力”意义上讲，一个国家，其影响之大小，与其形象密不可分。构成“国家形象”的诸因素中，除政治、经济、军事、发展模式之外，文化因素至关重要。一个社会，其稳定度如何，与社会和谐密切相关。构成和谐社会的原因，既取决于收入差距、就业水平、执法公正、宜居程度等经济社会条件，也与文化因素的“和而不同”密切相关，即尊重差异、包容多样、相互理解、凝心聚力。

宗教的活力之强弱，在于其能否理性地处理好宗教内部、宗教之间、政教之间的关系。由此可见，宗教内部的不同派别之间，需要心灵、情感、文化上的理解。不同宗教、不同文化之间，尤需增进相互之间的交流。在尊重差异中扩大社会认同，在包容多样中形成共识，进而形成并加强文化认同。这对促进社会和谐与民族团结尤为重要。

扬古代贤人哲理思维之要，观当今宗教、文化、社会领域之现状，一方、一国、一域的长治久安，其根本之策在于含和、履中，即一方气候中和、国家气候中和、世界气候中和。由此，才能实现一方无灾、国家安乐、世界太平。换言之，宗教内部的和谐、宗教之间的和谐、宗教与社会关系的和谐、宗教与政权关系的和谐，尤为重要。若上述几对关系不能保持中正和谐，就不会有和谐的人际关系、教派关系、民族关系、政教关系乃至国际关系。

亚洲文化与宗教传统丰富多样。在世界史上，曾经创造了辉煌灿烂的亚洲文明。当今世界，文化激荡，在全球文明大格局中，我们不仅要看到亚洲经济的繁荣，更要看到亚洲文化精神的日益上升。伊斯兰教与伊斯兰文化在中国的融合、发展，是亚洲文化财富的重要组成部分，在世界文化丛林中构成一道独特的风景线，是人类文化奇葩。它足以论证，中国今日的和平发展并非孤立、偶然，亚洲崛起亦非纯经济因素使然。其中，文明对话而非对抗，文明交融而非交恶，文明沟通而非冲突，海纳百川的东方文明构成了亚洲大趋势的文明背景。

从科技进步角度讲，宗教和科学不同，它要求信仰者完全信任教义，不能有任何怀疑。另一方面，宗教不应排斥科学，而应注重科技与信仰的共生。历史上，伊斯兰教对世界科技发展、国际科技交流的贡献是巨大的，对中国科技也起过巨大的推进作用。

从政治文化角度讲，中东、南亚、中亚等地区，宗教在社会政治生活中占有重要地位，以宗教背景或由宗教因素触发的社会矛盾和群体纷争层出不穷。作为控制和黏合的凝聚机制，伊斯兰教对神神关系、人神关系、人人关系甚至国际关系的确定，影响着世界十几亿人口。因之成为影响国家安全、区域安全乃至国际安全的重要因素。

从人性修养角度讲，其教义阐述的人性观、得失观、价值观、世界观，为穆斯林社会成员个体伦理认知、判断行为得失、做出道德选择提供了价值标准，起着精

神修养和陶冶及价值规范性作用。如伊斯兰教的天堂地狱之说，熏陶、影响、演变、塑造了教徒，内在形成了善良、纯朴、睿智、和谐的心灵意识与操守；并外向地表现于语言、建筑、医药、饮食、服饰、风俗。

我国元代杰出的大诗人萨都刺身为回回，他的诗常常反映出穆斯林的世界观，如七律《安分》诗："心求安乐少思钱，无辱无荣本自然。——万事皆由天理顺，何愁衣禄不周全。"诗中表达的宠辱不惊、随遇而安、旷达自怡、知足者常乐、凡事顺乎天理、勿怨天尤人的思想感情，正与一般穆斯林"信前定"的操守相吻合。[1]

"东海西海，心同理同"，儒教文明开放包容和谐的本质，促使中国接受了许多来自异域的新知识、新文化。伊斯兰教步入华夏大地发展已逾千年。我国最早的木刻《古兰经》问世于清同治元年，汉译全文《古兰经》的出现始于上世纪二十年代。儒伊两大独立文明虽有差异，虽有矛盾，但还是成功地进行了交流、沟通，乃至相互理解、尊重，以及在价值观、荣辱观、人性观等方面的部分相互认同。正所谓，学而即教，教而即学，两者互资，互相尊重。

抚今追昔，在中国西域这一伊斯兰教发展的源头，那么多的古国与古民族消失了。但伊斯兰文化则像葡萄、胡杨、红柳一样，扎根于土壤，汲取"岩韵"，普受阳光，与土著文化融合，生根、发芽、开花、结果。鲜活地融入现实生活，至今，已不是异质的外来文化，而是中华民族优秀传统文化的组成部分。

成语曰"万众一心"。"万众"即指56个民族的13亿人民。我国五十多个民族中，信仰伊斯兰教的穆斯林有维吾尔、哈萨克、柯尔克孜、东乡、塔吉克、乌兹别克、回族等民族。同样信仰伊斯兰教，但各民族的"出身"截然不同：天山南北的维、哈、柯等民族是先有民族而后皈依伊教；而回族则是由信仰伊教而逐渐形成。"一心"即指政治认同、国家认同、中华文化认同、中华民族认同，以及正确的民族观、宗教观、历史观。要做到"一心"——增强中华民族内部凝聚力，离不开对伊斯兰文化的理解及尊重；维护祖国统一和社会和谐稳定，离不开对伊斯兰教的深入研究。

中国在国内充分尊重公民的宗教信仰，并通过宪法与法律加以保障。正确对待和处理宗教问题，保持和促进宗教和谐是建设有中国特色社会主义的一个重要内容。不容忽视的是，受现阶段"段情"的影响，宗教关系越来越复杂，涉及宗教因素的

---

[1] 林松、和龚著：《回回历史与伊斯兰文化》P367

矛盾愈益增多，有些与经济、民族、社会问题相交织，容易演变为敏感问题或突发情况。

在国际上，伊斯兰世界幅员广阔，地大物博：由55个国家组成(22个属阿拉伯国家)，人口10亿多，占地3200万平方公里，主要集中在中东、南亚和东南亚地区。包括美欧在内的许多发达国家也有大量的穆斯林人口。2001年的“9·11”把伊斯兰世界推到国际政治前沿，成为影响国际战略格局的重要因素。

人们对伊斯兰世界这一战略力量有清楚的概念吗？我看认识远远不够。一方面，历史上，由于欧洲殖民主义对伊斯兰国家进行的文化侵略的烙印，以及一些西方传媒有关“文明冲突论”与“伊斯兰威胁”论的误导，当今世上，对伊斯兰教和穆斯林带有不少的误解、曲解、未解。另一方面，在中亚、南亚、高加索及中国新疆活动猖獗的极端宗教组织“伊扎布特”，妄称建立政教合一的“哈里发”国家；在巴基斯坦部落区与巴军交战的，除“巴塔”外，还有来自阿富汗、车臣、达吉斯坦和乌兹别克斯坦等地的宗教极端分子。这些因素加剧了人们的担心，如果反恐路线走偏，区域安全危险将急剧上升。

始于2009年新年的奥巴马“新政”，改变了其前任布什政府与伊斯兰意识形态及伊斯兰世界为敌的政策，这与其经济、贸易、金融、地缘、核安全等政策互为一体，构成了重振超级大国地位的大战略；但从文化、文明等更大背景上看，应该是美国上层“文明观”、“宗教观”的修正，以及对伊斯兰世界战略方阵作用与能量的新认识。

巧者善度，智者善预。如何化解宗教冲突，倡导文明对话，使之服务于和谐社会建设，服务于和谐世界建设，乃各国面临的重要任务。中国是伊斯兰世界的朋友，致力于促进宗教和睦、文化交流，以实现和平稳定的国际环境。读罢本书，深感作者修学好古，实事求是。古人云：好书不厌看还读；益友何妨去复来。信笔写此点滴，且作为小序，与读者共勉，向作者致意。

陆忠伟

2010年端午京郊廊桥东里

导 论

宗教是人类实践抽象的必然结果。它仿佛远离世俗、神玄莫测，但只要撇开各种先天偏见，拿开种种有色眼镜，放弃唯我独尊的心态，就能把握住其本来的真正面目，了解到它是人类社会发展的一定阶段的历史现象。宗教虽有相对的特异性和独立性，但仍是社会意识形态的一种表现形式，是人类思想文化的组成部分，是由社会存在所决定，并对其产生重要作用的上层建筑的重要组成部分。正如恩格斯所说："一切宗教都不过是支配着人们日常生活的外部力量在人们头脑中幻想的反映，在这种反映中，人间的力量采取了超人间力量的形式"[1]。伊斯兰教[2]也不例外，它的产生与发展，以及在中国的生根发芽，有其固有的原因，并伴随着社会历史条件的不同，有着其自身发展变化的必然过程，并体现出了丰富多彩的多元化特点，既有值得称道之处，也有被人诟病之点。本书试图把这种"超人间的力量"还原为"人们日常生活"，从伊斯兰教的最初起源及其发展，看其进入中国的生根发芽和演化，给读者一个中国伊斯兰教的完整概貌。

伊斯兰教在中国的嬗变和发展，是研究整个伊斯兰教发展和中华民族发展均难以回避的问题。国内外的专家学者都不同程度地意识到了这个问题的重要性，并从不同角度和范畴进行了研究。但是，目前对该问题的研究仍旧十分薄弱。从目前取得的研究成果来看，主要分布在伊斯兰教及其历史的研究，以及中国回族研究两大领域。由于研究对象和主体的限制，对伊斯兰教本身及其在中国的传播缺乏系统、

[1] 恩格斯：《反杜林论》，《马克思恩格斯选集》第8卷，第354页，人民出版社，1995年版。

[2] 伊斯兰教是"伊斯兰宗教"的简称。伊斯兰是阿拉伯语的音译，意思是"顺从"，指顺从真主安拉的意志即可获得和平安乐。作为宗教，它的信仰者，应坚信真主安拉为独一的、至上的主宰，并应顺从安拉的旨意。这些人通称为穆斯林（由伊斯兰一词转化而来，为阿拉伯语的音译，意思是顺从者）。

完整的阐述：在伊斯兰教及其本身的研究中，伊斯兰教在中国的传播仅仅是作为其在世界各地流传的一个组成部分，对中华文明与伊斯兰教的关系揭示不够；而在对中国回族研究的著述中，对伊斯兰教及其发展的过程和其丰富多彩的一面挖掘得不深。更值得指出的是，伊斯兰教作为中国十个少数民族信仰的宗教，仅仅研究回族一个民族的宗教信仰，难免有以偏概全之嫌。笔者认为，研究中国伊斯兰教，必须要注意到其作为外来宗教在中国融合和发展这个背景；研究世界伊斯兰教，必须要充分注意到中国伊斯兰教的鲜明特点和个性。因此，作者力图站在国内外学者对两大领域的研究成果基础上，进行一次跨领域的探索性研究实践和尝试。

1938 年 10 月 14 日，毛泽东同志在中共六届六次会议上指出："一般地说，一切有相当研究能力的共产党员，都要研究马克思、恩格斯、列宁、斯大林的理论，都要研究我们民族的历史，都要研究当前运动的情况和趋势；并经过他们去教育那些文化水准较低的党员。特殊地说，干部应当着重地研究这些，中央委员和高级干部尤其应当加紧研究。指导一个伟大的革命运动的政党，如果没有革命理论，没有历史知识，没有对于实际运动的深刻的了解，要取得胜利是不可能的"[3]。毛泽东同志的这段话虽然是在 70 多年前讲的，但今天重温仍具有很强的现实指导意义。构建社会主义和谐社会，维护和延长重要战略机遇期，是 21 世纪中华民族实现伟大复兴的重要保障。如何处理好中国信仰伊斯兰教的 10 个少数民族的宗教信仰问题，既是一个重要的国内社会政治稳定问题，也因为伊斯兰教的国际性而成为一个重要的对外工作问题。因此，研究伊斯兰教及其在中国的发展历史，对指导我们维护国内社会政治稳定，维护和延长重要战略机遇期，实现中华民族伟大复兴具有极其重要的现实和战略意义。

在西方学术界，散布攻击伊斯兰文明的言论历来不胜枚举，加深西方国家与伊斯兰世界敌意的所谓学术成果从未断绝。其中，尤以理查德·尼克松的《只争朝夕》(SEIZE THE MOMENT)、弗朗西斯·福山的《历史的终结》(THE END OF HIETORY）和萨缪尔·亨廷顿的《文明的冲突》为代表。这些以倡导西方文化、政治、经济对世界霸权的西方学术界精英，在极力推崇自身文化优越性和排他性的同时，公然声称共产主义和伊斯兰教是西方文明的真正敌人。冷战结束后，长期被

[3]《毛泽东选集》，第 2 卷，第 532—533 页，人民出版社，1991 年第 2 版。

两极格局掩盖的民族宗教问题爆发出来，成为地区动荡和地区冲突的重要原因之一。而萨缪尔·亨廷顿在断章取义，歪曲历史基础上提出的“文明冲突论”，从一定意义上说，则又进一步加深了西方社会对民族宗教问题的偏见，使其对民族宗教特别是对发展中国家宗教的认识进一步贴上了“恐怖化”、“极端化”的标签，对发展中国家少数民族的认识则贴上了“分裂化”、“异端化”的标签。尤其是“911 事件”后，作为发展中国家重要宗教的伊斯兰教，被“妖魔化”、“暴力化”的歪曲趋势更加突出。“美国与其他西方世界的媒体一直强烈关注穆斯林与伊斯兰教，而且大多带有高度夸张的刻板印象与来势汹汹的敌意……”，“事实上，伊斯兰教在劫机与恐怖事件中的角色，伊朗之类的穆斯林国家对‘我们’与我们生活方式的威胁，以及对于炸毁建筑、破坏民航机、毒害水源等阴谋的揣测，都在西方人的意识中水涨船高……”，“这些理念近来声势惊人；然而在今日，对于所有其他文化团体的种族或宗教形象扭曲，都不能像扭曲伊斯兰教形象这样肆无忌惮地进行。对伊斯兰教心怀恶意的概括化，是西方世界中唯一能被接受的污蔑外国文化行动”[4]。总之，西方国家，尤其是美国的某些媒体和学术界在刻意扭曲世人对伊斯兰世界的观感，散布伊斯兰教“在精神上更接近于其它类似的运动（共产主义、法西斯主义）而非传统宗教”，“正在威胁全世界，威胁‘我们’”[5]。不可否认的是，在西方舆论的长期影响下，某些人对伊斯兰教和穆斯林的认识也在不知不觉中变形、走样。因此，客观地、历史地、实事求是地描绘一个真实的伊斯兰教画像，将有助于消除西方媒体对伊斯兰教和穆斯林的“形象扭曲”，有助于我们巩固和发展同伊斯兰国家的传统友好关系，有助于团结国内 10 个信仰伊斯兰教的少数民族，投身于共同构建社会主义和谐社会的伟大时代工程。

以伊斯兰教为核心的伊斯兰文化，是兼收并蓄了阿拉伯、波斯、印度、希腊等东西文明融合而成的一种新文化，是中世纪古典文化的集大成者，并在发展过程中成长为一种世界性的大文化。我国著名的阿拉伯历史学家纳忠教授曾经对该文化进行过精辟的概括和总结。他指出：“‘阿拉伯－伊斯兰文化’乃由三种文化汇合而成：

---

[4] 爱德华·萨依德（美）著，阎纪宇译：《遮蔽的伊斯兰：西方媒体眼中的穆斯林世界》，第 50–51 页，台湾立绪文化事业有限公司，2002 年 6 月第 1 版。

[5] 爱德华·萨依德（美）著，阎纪宇译：《遮蔽的伊斯兰：西方媒体眼中的穆斯林世界》，第 60 页，台湾立绪文化事业有限公司，2002 年 6 月第 1 版。

一是阿拉伯人固有的文化；一是伊斯兰教文化；一是波斯、印度、希腊、罗马…等外族的文化”[6]。当伊斯兰教离开阿拉伯本土向四方传播，又与各地区、各民族的社会经济文化相适应，从而形成具有各地区、各民族特点的伊斯兰文化。向西方传播后，便照亮了欧洲黑暗的天空，对西方科学文化事业的复苏和繁荣起了先导和促进的作用，欧洲人从伊斯兰文化中重新接触和认识了古希腊文化，从而重建了西方基督教文明。美国哈佛大学教授、北京大学高等人文研究院院长杜维明在 2009 年 11 月 6 日至 8 日举行的第六届北京论坛上，曾专门强调：“从世界历史的角度看，如果没有人把阿拉伯文化的精髓介绍到西方，文艺复兴怎么能兴起？更不用说启蒙运动和现今的西方社会了。总的来说，中世纪的西方社会大大得益于伊斯兰文明”[7]。

伊斯兰教进入中国后，也为古老的中华民族，带来了当时富有先进时代意义的伊斯兰文明。应该说，在我国历史上，是伊斯兰教第一次比较全面、系统地把西方文化介绍到了中国。同时，信奉伊斯兰教的阿拉伯人将从中国学会的造纸术、指南针、火药等重大发明传入了欧洲，丰富了欧洲人民的生活，加速了欧洲经济文化的发展，火药“经阿拉伯人传入西方后，却被改造成征服世界的武器”[8]，“他们是值得永远

---

[6] 艾哈迈德·爱敏〔埃及〕:《阿拉伯－伊斯兰文化史》第 1 册，纳忠译，译者序言，商务印书馆，1982 年版，第 3 页。

[7]《中华读书报》,2009 年 11 月 18 日,第 17 版文章《对 21 世纪人类困境的回应——伊斯兰、儒家和基督教文明的对话》。

[8] 徐秉君：《别再吃“四大发明”的老本了》,刊于《环球时报》2009 年 2 月 16 日,第 11 版。该文指出：“四大发明”并不能代表真正意义的中国。首先，中国古代具有时代意义的创造发明远不止于“四大发明”。世界著名科技史学家李约瑟博士,曾经列举了中国传入西方的 26 项技术,认为中国最重要的发明远不止于这“四大”。最近有中国学者提出,中国古代最具代表性的发明有 24 项,在这 24 项发明中，稻作、丝、十进位值制、漆、瓷、纸、印刷术、茶、火药、火箭、指南针等，对人类文明的贡献巨大。该文还指出，“四大发明”的提法也是舶来的。有关资料表明，最早认可中国发明的人是英国哲学家弗兰西斯·培根，他指出，印刷术、火药、指南针“这三种发明已经在世界范围内把事物的全部面貌和情况都改变了：第一种是在学术方面、第二种是在战事方面，第三种是在航行方面”，后来，来华传教士、汉学家艾约瑟最先在上述三大发明中加入造纸术，他在比较日本和中国时说：“我们必须永记，他们（指日本）没有如同印刷术、造纸、指南针和火药那种卓越的发明”。由此可见，中国“四大发明”的提法最初也是源自西方，那是一些学者就这几项发明对人类文明，特别是近代西方文明的影响所做的评价。更重要的是，尽管中国的“四大发明”得到世界的公认，但真正发挥“四大发明”效能的却不是中国。比如，指南针虽给郑和的七下西洋带来了方便，但对中国自身的发展并没有产生大大的影响。而当这一发明传到西方后，给西方带来的却是“蓝色文明”；火药的发明给中国带来的只不过是延续数千年的热闹，至今中国的烟花爆竹仍然是举世无双。可是，这项发明经阿拉伯人传入西方后，却被改造成征服世界的武器，而最大的受害者恰恰是火药的发明者中国。从这个意义上讲，真正使其发挥最大效能的并不是中国而是西方。那么，我们还有什么可自豪和骄傲的？纵观被中国学者认可的中国古代的 24 项重大发明，有一个现象很值得深思。在这 24 项发明中，有 4 项始自史前、3 项始自夏至春秋，7 项始自战国秦汉时期，其它 10 项分属中古和近古，其中唐代 2 项、宋代 6 项，元明各 1 项，至清代后便再也未出现任何创造性发明。我们当然可

纪念的东西方经济文化交流的伟大使者”[9]。所以，如果说当时伊斯兰教作为在阿拉伯半岛刚刚创立的新兴宗教，在创立伊始，就通过先知穆罕默德与中国有了一种理论和哲学意义上的联系，那么伊斯兰教在进入中国后，经过1350多年[10]的曲折本地化发展，吸收了中华文明的营养，已在中国的10个少数民族[11]，共计2000多万人口[12]中生根发芽，并形成了作为中华民族文明重要组成部分之一的、独具特色的中国伊斯兰文化。伊斯兰教在中国的本地化发展，从一个侧面也印证了中华民族独具的包容力和凝聚力。许嘉璐先生曾在其《深研元典振兴道家》中专门强调：“中国三大宗教的相融共生，是人类历史上的奇迹，也是中华民族文化包容大度的表现。正是因为三教自古相融共存，更增加了中华民族对异质文化包括外来宗教的包容能力，所以此后陆续进入中国的基督教、伊斯兰教、天主教，也都能在不同程度上中国化，在中国生根、开花”[13]。美国乔治·华盛顿大学教授、传统研究基金会主席赛义德·侯赛因·纳赛尔（SEYYED HOSSEIN NASR）在2009年11月6日至8日举行的第六界北京论坛上，专门就儒家文明和伊斯兰文明之间的对话阐述了很精彩的论断。他说：“伊斯兰和儒家文明一同影响了这个世界近一半的人口，伊斯兰和儒家文明的对话不仅要探讨伊斯兰世界和儒家世界之间的关系，还要探讨伊斯兰和儒家文明是如何相互影响的。基于多种原因，有必要完整记述伊斯兰同中国从科技到天文再到哲学等很多层面的历史交流，其中一个不容小觑的原因是双方的交流是世界文明史上最精彩的一页。而且，双方交往的长久历史对今天两种文明间建立

以为自己的祖先骄傲，但我们却没有理由为自己骄傲，因为我们还没有创造出值得骄傲的资本。

[9] 郭应德：《阿拉伯史纲》，第3页，经济日报出版社，1997年3月，第2版。

[10] 伊斯兰教正式传入中国的始初年代，目前学术界尚无定论。据清光绪甲申江苏书局开雕本《唐会要》卷100所记：“永徽二年八月，大食遣使朝贡”。大食，又称为“条支”。汉武帝时期张骞出使西域，始称阿拉伯为“条支”。此为波斯文Tajik或Tazi之变音，为波斯人对阿拉伯人之称谓。《唐会要》所记，是我国可查到的最早史料，此说说明至少在公元651年、即伊斯兰教历31年，已有伊斯兰教徒正式进入中国。

[11] 我国的回族、维吾尔族、哈萨克族、东乡族、柯尔克孜族、撒拉族、塔吉克族、保安族、塔塔尔族等10个少数民族，是全民信仰伊斯兰教的民族，伊斯兰教在这些民族中有着重要影响。此外，伊斯兰教在我国的蒙古族、藏族、白族、傣族等少数民族中，也有少量信仰者。

[12] 我国10个信仰伊斯兰教民族的总人口为20320580人。其它民族中也有少量信仰伊斯兰教的，没有统计在本数字内，本数字是据《历次人口普查全国分民族人口－2000年》数字汇总的，载于《中国民族统计年鉴》2004年版，第487页，民族出版社，2004年12月第1版。

[13]《新华文摘》，2009年第11期，第110页。

和谐发挥了基础性作用，而建立和谐的基础不仅是现实考虑”[14]。

这个文化的核心，就是遵循伊斯兰经典中的“爱国属于伊玛尼[15]”、“从国是天命”等教规，提出了“保国即是保教，爱国即是爱身”、“争教必先争国，国存教才存”等主张[16]。广大穆斯林群众把爱国和爱教有机统一起来，将热爱中华的优良品德融入进了民族心理、民族感情和民族意识，反映出了历史悠久的爱国主义传统，体现了深深眷恋祖国母亲的拳拳赤子之心。美国乔治·华盛顿大学教授、传统研究基金会主席赛义德·侯赛因·纳赛尔（SEYYED HOSSEIN NASR）曾敏锐地指出：“中国和伊斯兰社会都是有着极大相似性的。如对道德观的尊崇，相信世界万物有自然规律，人的行为也有宇宙的力量，还有对家庭负责，以及遵守法律。另外，中国和穆斯林民族一样，是一个崇尚中庸的民族。他们行事温和，避免极端”[17]。

中国共产党历来实行大小民族一律平等的民族政策，高度重视伊斯兰教问题，关心广大穆斯林的福祉。党的“八七会议”后，党在一些穆斯林聚居区先后建立了苏维埃政权。在长征途中，又帮助宁夏的穆斯林群众建立了宁夏豫海回民自治政府，这是我国最早的县级民族区域自治政权。在延安时期及以后的时间里，我党为建立全民族抗日民族统一战线，为夺取全国政权，为新中国的发展和建设，更是进一步加强了对中国伊斯兰教问题的研究，提出了许多符合当时中国实际的主张，颁布了许多深得民心的政策，制定了一些重要的纲领性文件。如，1940年年初，时任中共中央西北工作委员会秘书长的李维汉同志，专门在延安《解放》杂志上发表了《长期被压迫和长期奋斗的回回民族》、《回回问题研究》等文章。随后，中共中央书记处批准印发了《关于回回民族问题的提纲》。这是我党历史上最早的关于对伊斯兰教问题[18]的专门纲领性文件。在中国共产党的领导下，我国的各族穆斯林群众为抗

---

[14]《中华读书报》，2009年11月18日，第17版文章《对21世纪人类困境的回应——伊斯兰、儒家和基督教文明的对话》。

[15]伊玛尼，意思是信仰，是阿拉伯语的音译。伊斯兰教中的伊玛尼，是指穆斯林对伊斯兰教经典和信条的承认和确信。我国内某些地区的穆斯林以伸出食指表示伊玛尼，即信仰唯一的真主。

[16]《回族爱国主义传统教育读本》，第2页，宁夏人民出版社，2002年10月第1版。

[17]《中华读书报》，2009年11月18日，第17版文章《对21世纪人类困境的回应——伊斯兰、儒家和基督教文明的对话》。

[18]在我国历史上，伊斯兰教曾被称为回回教、回教，又称大食法、西域教门、回回教门、清真教、清真古教、天方教、穆罕默德教、教门、正教（明末清初王岱舆《正教真诠》中说，伊斯兰教“推其理真久不偏”，故称为正教）等。信仰伊斯兰教的被称为回民、回回。1956年，周恩来总理曾在审定关于伊斯兰教问题的文件时指出，

击日本帝国主义的侵略，为新中国的建立和发展，做出了巨大的贡献。同时，不可否认的是，随着国际国内形势的变化，特别是“911事件”后国际舆论和国际学术圈的炒作，我们在如何与时俱进地处理好伊斯兰教问题方面，出现了一些新的挑战和困难。因此，从历史的角度，以发展的眼光，审视伊斯兰教在中国的发展，更好地弘扬和激发中国穆斯林爱国爱教高度统一的优良传统，对新时期构建社会主义和谐社会，具有深远的战略意义和极其重要的现实意义。特别值得强调的是，“当前，经济全球化挟裹着消费主义、贪欲膨胀等违背人生、社会和自然规律的意识形态滚滚而来，侵蚀着人们的灵魂，腐蚀着人们本应亲切和谐的关系，扭曲了人本来纯朴善良的性格。照此下去，社会将不得安宁，世界将不得安宁。无论是伊拉克战争，还是近来惊骇全球的金融危机，究其实质，无不是‘悖’道而行之的结果。在混乱不安的当今世界，唯有中国‘风景这边独好’，呈现出一片祥和、和谐、安定的氛围，即使我们遇到了自然的灾害和人为的干扰，我们也都能沉着应对，使挑衅失败，变难关为不难。这是偶然的吗？不！这是因为我们的制度优越、我们的领导力量坚强、我们的人民可爱；而贯穿于制度、领导和人民心理意识中的，是中华民族优秀文化和社会主义的时代精神。在飘忽不定、动荡不安的世界风云中，中国要立于不败之地，要对世界的和平与繁荣做出我们独特的贡献，就必须弘扬中华民族优秀的文化传统，就需要充分发挥宗教在构建和谐社会主义社会和促进中国与世界各国人民交流对话的作用”。[19]

作 者

二〇〇九年十二月于西山颐园寓所

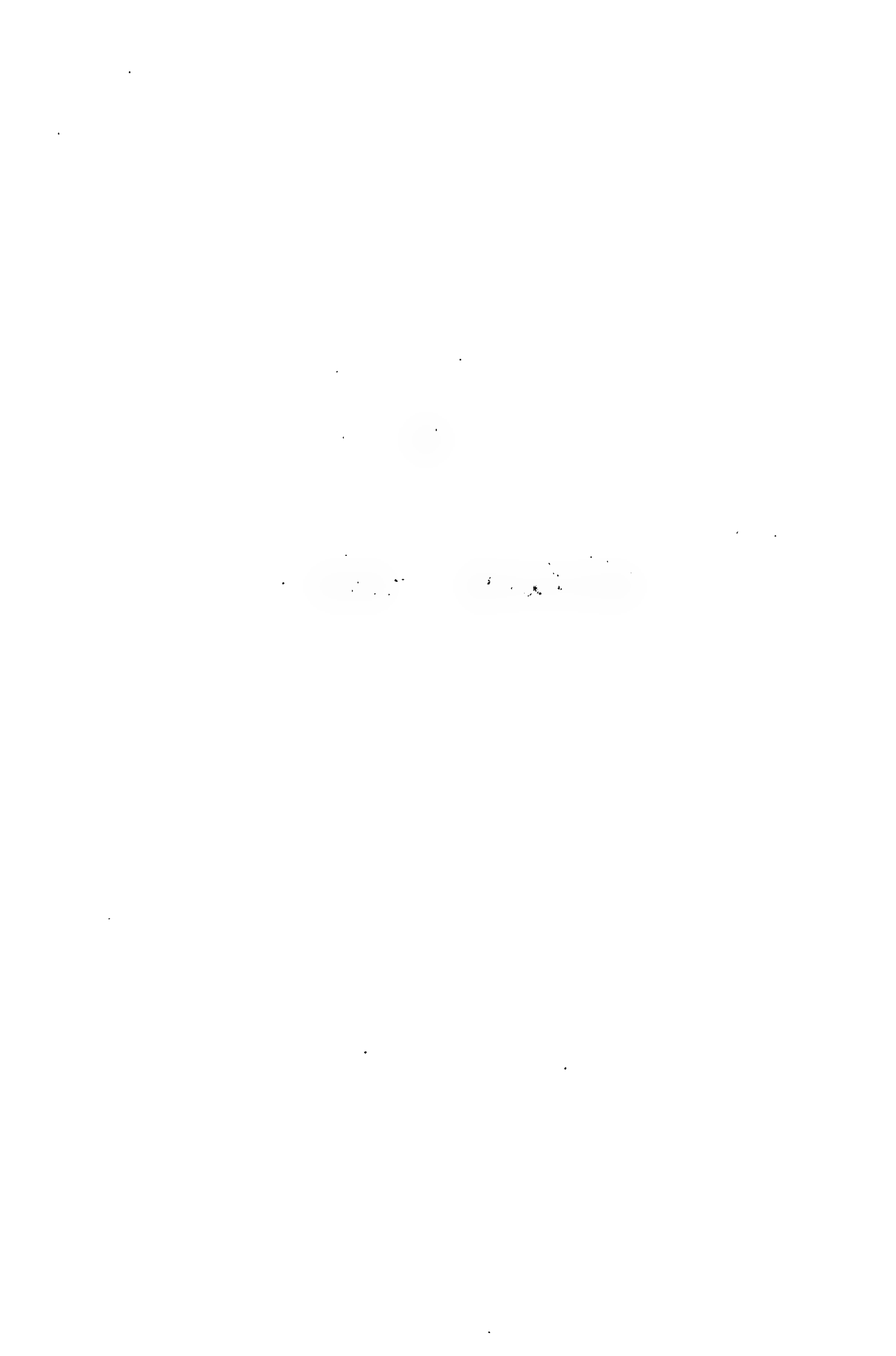
中国除了回族以外，还有9个少数民族全民信仰伊斯兰教，因此称伊斯兰教和其信仰者为回教、回民等是不准确的，应将回教改称为伊斯兰教，将信仰伊斯兰教的人统一称为穆斯林。1956年2月，国务院专门就此下发通知，指出：“伊斯兰教是一种国际性宗教，伊斯兰教也是国际通用名称”，“今后对伊斯兰教一律不用回教这个名称，应该称伊斯兰教”。从此，在中国大陆都用伊斯兰教和穆斯林这些更规范的名称。但在香港、澳门、台湾，以及东南亚华侨华人中，至今仍沿用回教或回回这些称谓。

[19] 许家璐：《深研元典振兴道家》。刊于《新华文摘》，2009年第11期，第109页。

目录

第一章

伊斯兰教的兴起和发展



伊斯兰教是继犹太教、基督教之后的第三个一神教，是三大世界性宗教中最年轻的一神教。关于一神教的产生，恩格斯曾在《反杜林论》中进行过精辟的阐述，指出一神教“最初仅仅是反映自然界的神秘力量的幻想，现在又获得了社会的属性，成为历史力量的代表者。在更进一步的发展阶段上，许多神的全部自然属性和社会属性都转移到一个万能的神身上，而这个神本身又是抽象的个人的反映。这样就产生了一神教”[1]。从这个意义上讲，伊斯兰教是中世纪初阿拉伯半岛社会大变革的精神产物，有着深刻的、复杂的历史背景和社会根源。伊斯兰教的创立，扫除了阿拉伯氏族部落混乱的宗教信仰，突破了氏族部落的分裂壁垒，为建立统一的阿拉伯国家奠定了思想基础。在当时的历史条件下，伊斯兰教在制止氏族部落的复仇战争、建立统一国家、推翻外族统治等方面，发挥了积极作用，对历史的发展做出了重要贡献。

一、中世纪初阿拉伯半岛基本矛盾的精神产物

恩格斯曾指出：“重大的历史转折点有宗教变迁相伴随，只是就迄今存在的三种世界宗教——佛教、基督教、伊斯兰教而言”，“我们才发现比较一般的历史运动带有宗教的色彩”，而这种色彩“要用以往的整个中世纪的历史来解释”[2]。要搞清伊斯兰教出现的真正原因，中世纪的历史和阿拉伯半岛的社会状况，是一个独特而切中要害的视角。伊斯兰教就是在深刻变化的国际环境和内部环境等历史大背景下，为适应阿拉伯半岛统一的政治需求，而在社会矛盾的焦点地区麦加应运而生的，它是当时阿拉伯社会政治变革和经济要求在意识形态领域的反映[3]。

1.1 两大帝国势力由盛而衰的转变，为伊斯兰教的产生创造了有利的外部环境。阿拉伯半岛连接亚非两大洲，地处交通要道，具有很重要的战略位置。半岛西南部

[1] 恩格斯：《反杜林论》，载于《马克思恩格斯全集》，第 20 卷，第 342 页，人民出版社，1995 年版。

[2] 恩格斯：《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》，载于《马列著作选编》，第 307 页，中共中央党校出版社，2002 年 2 月第 1 版。

[3] 郭应德：《阿拉伯史纲》，第 32 页，经济日报出版社，1997 年 3 月第 2 版。

的也门，历来是东西方海上交通的枢纽。

从当时的国际环境看，对阿拉伯半岛有直接影响的国家主要是拜占庭帝国（东罗马帝国）[4] 和萨珊王朝 [5]。在公元 6—7 世纪之交，两大帝国由于战争和内乱，国力变得极其衰弱。这是伊斯兰教之所以能够诞生的重要国际环境。

拜占庭皇帝查士丁尼（527—565 年）因为梦想恢复罗马帝国，对外发动了一连串的战争，534 年远征北非，535 年又占领了西西里岛和意大利南部，查士丁尼及其继任者，还屡次举兵试图控制阿拉伯半岛。

萨珊王朝建立后，也奉行对外侵略扩张的战略，特别是加大了对阿拉伯半岛的入侵和实际控制。在萨珊王朝历史上，围绕对阿拉伯半岛的控制，曾与东罗马帝国进行了激烈的争夺，两大帝国之间的战争持续不断。

在阿拉伯半岛北部，东罗马帝国和萨珊王朝围绕对叙利亚的布斯拉城、巴勒斯坦的加沙这两大商贸中心的控制权，互争雄长、迭生恶战。在阿拉伯半岛南部，东罗马帝国唆使其盟国阿比西尼亚（今埃塞俄比亚）进攻萨珊王朝控制的也门，试图夺取红海的出口通道，进而夺取作为南北商业大动脉汉志商道 [6] 必经之途的重镇麦加。公元 525—575 年，拜占廷帝国参与了阿比西尼亚对也门的占领。公元 570 年，阿比西尼亚驻也门总督亚布拉哈亲自率领象军对麦加发动进攻 [7]，结果遭到失败。公元 575 年，阿比西尼亚人被萨珊王朝赶走，从此也门属于萨珊王朝的一个行省。

两大帝国对阿拉伯半岛的争夺，使得生灵涂炭、民生凋敝，极大地消耗了人力、物力和财力，双方元气大伤。同时，由于两个帝国的统治者对内实行残酷的剥削和

[4] 公元 395 年，罗马帝国分裂为东西两部，西部帝国以罗马为首都，东部帝国以君士坦丁堡（今土耳其伊斯坦布尔）为首都。到公元 476 年，西罗马最后一个皇帝被废黜，标志着西罗马帝国的灭亡。东罗马帝国延续到 1453 年奥斯曼土耳其人攻陷君士坦丁堡为止。当时（公元 395 年），东罗马帝国领土包括巴尔干半岛、小亚细亚、叙利亚、巴勒斯坦、埃及等地，首都君士坦丁堡是古希腊移民建立的城市拜占庭旧址，故东罗马帝国又称为拜占庭帝国。

[5] 公元 220 年，波斯人萨珊家族起兵推翻安息王国（公元前 250 – 公元 226 年）的统治，于公元 226 年建立了萨珊王朝（公元 226 – 642 年），史称新波斯帝国。其疆域包括中亚西南部的大部分，伊朗高原和幼发拉底河以东的整个美索不达米亚地区，东北部的国界达到阿姆河，是当时中西亚地区的大国。

[6] 当时东方和西亚之间，有两条重要的商道：一条是从也门的哈达拉毛登陆向北行，经波斯湾的巴林，直达伊拉克南部海港俄波拉港，再从两河分别到伊拉克、伊朗或叙利亚。另一条以哈达拉毛为起点，沿红海东岸线，向北到叙利亚，而麦加恰恰是这条线路必经的中间站，这就是汉志商道。两条商道把东方的货物转运到叙利亚、埃及销售，又将西方的商货转运到东方，是阿拉伯人谋生致富的重要来源。

[7] 这一年被称为象年，先知穆罕默德就出生于这一年。伊斯兰教圣典《古兰经》第 105 章记载了这一重大历史事件。

压迫，国内阶级矛盾十分尖锐，人民起义严重动摇了拜占庭帝国和萨珊王朝的统治。

由于拜占庭帝国和萨珊王朝国力虚弱，对阿拉伯地区的控制力降低，从而为伊斯兰教产生，继而对阿拉伯统一国家的建立，提供了有利的外部条件。

1.2 阿拉伯半岛内部日益激化的阶级矛盾，逐步酝酿了阿拉伯人[8]社会变革和意识形态领域变革的民意基础。公元6–7世纪，阿拉伯半岛内部正处于社会剧烈动荡和重大变革时期。伊斯兰教产生以前，阿拉伯社会被称为“蒙昧时期”，属于以血缘关系为基础的奴隶制社会，各氏族部落分别信奉不同的原始宗教[9]。在内外因素的催生下，其奴隶制社会制度和原始宗教的意识形态，逐步趋于瓦解。身处动乱和苦难中的阿拉伯人民，要求减轻剥削，期望和平安定的生活，并热切呼唤着新的精神武器，寻求新的精神绿洲和寄托。

伊斯兰教诞生之前，阿拉伯半岛的奴隶制社会已经进入了晚期，奴隶主霸占着绿洲和草原，还经营商业、放高利贷，残酷剥削穷苦农民。奴隶作为奴隶主的私人财产，不但白白为其主人创造财富，还经常被出售或作为礼品被赠送。奴隶主有权对奴隶随意处置，包括施加酷刑，乃至处死。在奴隶制比较发达的也门地区，经常发生不同规模的奴隶暴动。伊斯兰教之前，词汇中“灾难”一词多达400余字，人们以背记“灾难”一词为学习中的灾难[10]。这种社会制度严重阻碍了阿拉伯半岛的社会和经济发展，社会矛盾已经非常尖锐。此外，萨珊王朝占据也门，也给阿拉伯半岛带来了深重的灾难。大宗印度等地的商品不再经由也门输送到阿拉伯半岛北部，而是改经波斯湾，上溯到两河流域至小亚细亚和地中海地区。传统商道的改变，更加深了阿拉伯社会固有的经济危机和阶级矛盾，大量靠过境贸易为生的小商人、驮夫、搬运夫和保镖等，丧失了就业和谋生的机会。为了转嫁经济危机，阿拉伯奴隶主们加剧了对奴隶和平民的压榨，使得阶级矛盾更加激化。

阿拉伯社会是由一个个由血缘关系组成的氏族部落构成的社会，每个氏族部落

---

[8] 阿拉伯人从谱系学上讲，分为绝种的阿拉伯人和现存的阿拉伯人。现存的阿拉伯人，分为纯阿拉伯人和阿拉伯化的阿拉伯人。纯阿拉伯人指半岛上的土著也门人，阿拉伯化的阿拉伯人，指希贾兹人、纳季德人、奈伯特人、帕尔米拉人，他们是古代先知伊斯玛仪后裔阿德南的子孙。伊斯兰教创始人穆罕默德的家族古莱什族，属于阿德南的后代。

[9] “蒙昧时期”，不同的阿拉伯氏族部族有不同的崇拜对象。这也是阿拉伯半岛长期没有形成统一民族的主要原因。他们的原始宗教主要有：大自然崇拜、动植物崇拜、鬼魂和祖先崇拜、偶像崇拜等。

[10] 纳忠、朱凯、史希同等著：《传承与交融：阿拉伯文化》，第10页，浙江人民出版社，1993年3月第1版。

都是一个内聚力极强的、独立的、强烈排外的社会团体。在严酷的生存环境下，氏族部落之间为争夺水源、牧场和商道，为抢劫牲畜和妇孺等而发生战争。在当时的部落文化中，抢劫被看作美德，掳掠被当作勇敢。当时，各氏族部落为增强自身的凝聚力，普遍采用“血亲复仇”。因此常为了一点小小的矛盾，不同部落之间便大动干戈，造成了复仇战争的恶性循环[11]。史料记载，台格里布部落因伤害了伯克尔部落一个老妇人的骆驼,两个部落之间竟持续了长达40年的复仇战争[12],两败俱伤，乃至同归于尽。整个阿拉伯半岛陷入了冤冤相报、永无宁日、相互倾轧和伤害、恐惧的境地。“血亲复仇”战争极大地破坏了生产力，严重影响了人民的生活，以至于阿拉伯人也不得不规定，每年的 7 月、11 月、12 月为禁月，休战三个月，禁月期间暂停战争。阿拉伯人分裂、对立的社会局面，为强邻入侵提供了可乘之机。拜占庭帝国和萨珊王朝等强邻的入侵，使得一些有识之士开始思考，阿拉伯人只有团结起来，一致对外，才能摆脱困境，在一定程度上激醒了他们的民族意识和宗教上的觉悟。马克思主义经典作家曾深刻指出，“驱逐埃塞俄比亚和波斯侵略的运动是阿拉伯人的第一次觉醒”[13]。

1.3 犹太教和基督教在阿拉伯半岛的传播，为伊斯兰教的诞生奠定了产生一神教的宗教基础。伊斯兰教产生以前，阿拉伯人的宗教信仰是多元、分散的。其中，原始宗教作为本土宗教流传最广，犹太教和基督教也有较大影响。此外还有拜火教、摩尼教等，但这些宗教发展缓慢，信徒较少，影响也很有限。在“蒙昧时期”的漫长岁月里，阿拉伯人对多神偶像的崇拜是根深蒂固的，但是随着社会的发展，特别是作为一神教的犹太教和基督教的传入、传播，对阿拉伯人的思想意识产生了潜移默化的影响，促使他们的宗教观开始发生深刻的变化。他们开始由崇拜自然物和偶像转而崇拜超自然的神，麦加古莱什人崇拜的神——安拉，开始被本地区的人们视为宇宙的主宰。这为伊斯兰教出现后开始整肃混乱的宗教局面，奠定了坚实的信众基础。

阿拉伯人的原始宗教极其多元、复杂，可以说是五花八门，形态、材质各异。仅以偶像崇拜为例，阿拉伯每个氏族部落，都有自己崇拜的独特偶像和独特的崇拜

[11]“血亲复仇”是阿拉伯半岛氏族部落中的一种强烈唯我独尊的排他主义思想。指本部落的任何人，不管在外面犯了什么罪，全部落的人都要为他承担；外部落伤害或杀害本部落成员，全部落的人必须要复仇，以牙还牙、以血偿血、以命抵命。

[12] 穆罕默德 · 艾哈迈德（埃及）：《阿拉伯人的日子》，第 142 － 168 页，埃及，1953 年版。

[13]《马克思恩格斯通讯录》第 1 卷，第 547 页，三联书店，1957 年版。

仪式，有人像，有石雕，有树干，有石块，以及动物的骨骼等。当时，位于现在沙特阿拉伯的商业重镇麦加的克尔白（天房）[14]内，除了存放着阿拉伯半岛全体居民视为圣物的黑石外，还约有360尊各氏族部落崇拜的偶像，其中最大的是用红玛瑙雕刻而成的胡伯勒神像。可见当时阿拉伯社会的宗教状况是混乱不堪的，迷信盛行，愚昧无知。因此，史学家把伊斯兰教产生之前的阿拉伯社会称为“蒙昧时期”。如果说当时阿拉伯社会状况是无序混乱的，那么宗教上的混乱和信仰的愚昧、多元，则是其重要根源之一。

犹太教对阿拉伯人的影响，可以追溯到所罗门时代，那时阿拉伯半岛的人们就开始接触犹太教。公元70年，罗马皇子第度奉父皇之命，镇压巴勒斯坦的犹太人起义，摧毁了耶路撒冷，犹太人被迫背井离乡，其中一部分人逃到了阿拉伯半岛，相当一部分人在也门、麦地那等地居住下来。他们在阿拉伯半岛上开始传播《旧约》，宣讲“以色列式”的神话故事，宣传关于创世、复活、赏善、惩恶等教义，这在阿拉伯半岛产生了很大的影响。犹太教徒对阿拉伯语也有影响，他们把阿拉伯人原来并不知道的许多词汇和宗教用语传入了阿拉伯，如魔鬼、撒旦、地狱、恶魔等词汇，都是从《旧约》里传入阿拉伯语的。

基督教的派别很多，在阿拉伯半岛流行的是景教（聂斯脱利派）[15]和雅各派（一性派）。当时，基督教的长老、教士曾在阿拉伯各个市场讲道，传播福音，讲死后复活、赏善惩恶、天堂地狱等。由于基督教内部对于教义问题争论不休，难以统一传播，因此制约了基督教的大面积广泛传播。《古兰经》里有许多地方提到过基督教，并驳斥他们的教义。可见，伊斯兰教之前，基督教的一神教教义已经被阿拉伯人熟知了。

公元6世纪后半期，受犹太教和基督教的影响，在阿拉伯半岛北部出现了“哈宜发运动”。这是一个新教派运动，参加活动的人倾向于犹太教和基督教，反对拜物教。他们主张效法先知易卜拉欣（亚伯拉罕）的一神教信仰，因此以易卜拉欣的

---

[14] 麦加城内有一座古寺，称为克尔白（为阿拉伯语“立方体”的音译），又翻译成天房，意思是“真主的房子”。传说，克尔白是4000年前由先知易卜拉欣所建，后来成为阿拉伯半岛全体部落的共同神庙。公元7世纪初，洪水冲垮了克尔白，公元605年，麦加人请了两位埃及科普特基督教徒，按照旧的规模重新修建。由于受基督教的影响，新建的克尔白里面，新加了耶稣和圣母玛利亚的雕像。伊斯兰教的创始人穆罕默德时年35岁，也参加了克尔白的重建工作。

[15] 基督教聂斯脱利派，在中国称为景教，因“文取光明之义”，又被称为光明教、明教。

称号“哈宜发”（正教）来自称。易卜拉欣的称号“哈宜发”见于《古兰经》：“我们遵循奉正教的易卜拉欣的宗教，他不是以物配主者”[16]，“易卜拉欣既不是犹太教徒，也不是基督教徒，他是一个崇信正教，归顺真主的人，他不是以物配主的人”[17]，“我的主已指引我一条正路，即正教，崇正的易卜拉欣的宗教，他不是以物配主的人”[18]。“哈宜发运动”作为一种新的宗教性质的运动，虽然没有什么信仰纲领，也没有形成一种新的宗教，但是它为一神教的普及做出了重大贡献，是阿拉伯人借鉴犹太教、基督教而探索新的一神教的重要努力，也可以说是伊斯兰教诞生的前奏。伊斯兰教出现后不久，“哈宜发运动”的成员大都信仰了伊斯兰教，就说明了这个运动对于伊斯兰教诞生的重要性。

1.4 阿拉伯语标准语的形成，为伊斯兰教在阿拉伯半岛的传播铺平了道路。阿拉伯语标准语，是闪含语系闪语族中最年轻、最活跃、使用范围最广的一个语支。公元 7 世纪以前，阿拉伯半岛上的居民已经形成许多氏族部落，各个部落都使用自己的方言。这些方言大体上可分为南北两大支系：也门地区的盖哈塔语，北方汉志地区的阿德南语。前者与埃塞俄比亚语有较多的共同之处，后者则与希伯来语关系密切。

阿拉伯语标准语的形成，是经过长期的、若干阶段的融合、演变而成的。目前考古发现的使用阿拉伯语标准语的文字材料，是公元 328 年在叙利亚德鲁兹山东的希拉国王乌姆鲁·盖斯的墓碑。形成这个墓碑的年代，正处于阿拉伯半岛西南部的也门各部落开始向北方大规模迁徙的年代，当时出现了南北部落大迁移、大动乱、大分化、大联合的局面，因而促成了阿拉伯半岛南北方言的融合统一，标准语逐步形成。阿拉伯语标准语，就是以阿拉伯半岛北方语言为主，融合各种方言而形成的。在伊斯兰教产生前的 150 年左右，即公元 5 世纪末到 6 世纪初，已经出现了用标准语写成的阿拉伯语诗歌，如阿拉伯著名的“七悬诗”[19]，就是这个时代的产物。当时，阿拉伯半岛北方各个部落的诗人在写作诗歌时，为了便于流通和吟唱，尽量避免使用本部落的方言，一致使用标准语。

---

[16]《古兰经》第 2 章第 136 节，沙特阿拉伯法赫德国王《古兰经》印制厂，麦地那，1990 年版。

[17]《古兰经》第 3 章第 67 节，沙特阿拉伯法赫德国王《古兰经》印制厂，麦地那，1990 年版。

[18]《古兰经》第 6 章第 161 节，沙特阿拉伯法赫德国王《古兰经》印制厂，麦地那，1990 年版。

[19] 古代阿拉伯人在每年的欧卡兹集市上都进行诗歌比赛，获胜的诗歌不但可以获得奖金，而且要用泥金描绘起来，悬挂在克尔白的墙壁上，故名“悬诗”。最负盛名的“悬诗”共计有 7 篇，目前仍是阿拉伯诗歌中的代表作，闪烁着阿拉伯人智慧的光芒。

公元6世纪中后期，南北部落之间的商贸往来日益频繁，麦加附近的欧卡兹集市[20]不断发展，从而使麦加克尔白的地位不断提高，各地到克尔白朝拜的宗教活动也日益增加。这些因素又大大促进了阿拉伯语标准语的迅速发展，到伊斯兰教诞生前，阿拉伯语标准语已经成为阿拉伯人使用的共同语言。伊斯兰教于公元7世纪出现后，圣典《古兰经》的语言就是阿拉伯语标准语。因此，阿拉伯语标准语又被称为《古兰经》的语言。

1.5 麦加在伊斯兰教诞生前，已成为阿拉伯半岛各种矛盾的总汇点和焦点。麦加是阿拉伯半岛南北交通的要冲，又是半岛的宗教、文化、经济中心，具有特别重要的战略地位。克尔白附近的渗渗泉，是麦加唯一的水源，又是过往商旅补充饮用水的必经之地。克尔白是阿拉伯人非常推崇的圣地，里面存放着阿拉伯半岛集体视为圣物的黑石，以及各个部落崇拜的偶像。

麦加的居民绝大多数属于古莱什部落。这个部落的奴隶主贵族，享有守护克尔白、主持朝拜事宜，征收麦加和欧卡兹集市税，管理渗渗泉[21]等特权。他们从这些特权中，得到了巨大的经济利益。麦加的奴隶主贵族们，既拥有大量的财富和奴隶，又有政治上的特权。他们建立了自己的政府机构——部落议会，颁布了法律，以麦加城为中心，形成了一个奴隶主贵族王国。当时的麦加社会，奴隶们不断反抗，或成批外逃，阶级对立十分鲜明，阶级矛盾十分尖锐。麦加奴隶主贵族们的优越地位和巨额财富，引起了邻近麦地那氏族部落的强烈不满，两者之间长期处于战争状态，两个氏族部落之间的矛盾十分突出。萨珊王朝也十分觊觎麦加的特殊位置，一直试图把其纳入自己的控制范围，因此阿拉伯民族和波斯民族之间的民族矛盾在麦加也表现得十分明显。因此，作为阿拉伯半岛中心的麦加，“集中地反映了当时阿拉伯社会的基本矛盾，成为社会基本矛盾的焦点”[22]。

总之，在伊斯兰教诞生之前，阿拉伯半岛的内外矛盾不断激化，孕育着一场重

---

[20] 欧卡兹集市位于麦加以东100公里处。这个集市约在公元556—748年间活动，在每年的10月举行集市20天。这个集市既是阿拉伯商人交易各种商品的场所，也是阿拉伯诗人们展露才华的舞台。一个诗人不在这里成名，就永远不会出名。欧卡兹集市还吸引了不少希腊、罗马和波斯的商人，他们把先进的文化带进了欧卡兹集市，传播到了阿拉伯半岛。

[21] 渗渗泉是阿拉伯语的音意合译，又翻译为“宰木宰木水”。据传说，易卜拉欣之妻携子伊斯玛仪来到麦加，为寻求水源，曾7次奔走于萨法和麦尔卧两山之间，滴水未获。伊斯玛仪因干渴啼哭，足蹬石块，石下涌出泉水，而成此泉。渗渗泉被阿拉伯人奉为“圣泉”。

[22] 郭应德：《阿拉伯史纲》，第32页，经济日报出版社，1997年3月第2版。

大的社会变革。面对拜占庭帝国和萨珊王朝的入侵，维护民族生存成为阿拉伯半岛居民的共识。奴隶和平民们不甘长期被盘剥，渴望寻找新的出路。各个氏族部落之间经过长期的“血亲复仇”，也已厌倦了厮杀和战争。奴隶主们为了更好地维护自己的利益，也迫切需要建立一个统一的阿拉伯国家。犹太教和基督教在阿拉伯半岛的传播，培育了阿拉伯人一神教的观念。因此，统一与和平、发展，已为阿拉伯民众众望所归。而为了实现这个目标，就需要一个新的、更高的一神教信仰为旗帜。这种内外形势，为主张人民平等、实行阿拉伯半岛统一的“穆罕默德革命”[23]铺平了道路，为伊斯兰教独尊真主信仰的出现奠定了应有的社会和民意基础，麦加成为了伊斯兰教诞生的摇篮[24]。之后，组织严密、纪律严明、士气高昂的阿拉伯人，在为主道而战的新兴宗教的号召下，在分享丰硕战利品的巨大刺激下，像一股滚滚的洪流，势不可挡，所向披靡，冲出了阿拉伯半岛，一度成为了横跨亚非欧三大洲帝国的主人。

二、穆罕默德与伊斯兰政治运动的兴起

穆罕默德[25]创立的伊斯兰教和倡导的宗教革命，实际上是一次建立统一国家的政治运动。他用信仰安拉的一神教代替了多神崇拜，清除了统一国家的思想障碍。为取得胜利，穆罕默德采取了一系列顺应人民要求的政策，如赈济贫民、禁止高利贷、善待和释放奴隶等，缓和了社会矛盾，得到了人民的拥护。通过23年的奋斗，他以共同信仰取代了阿拉伯半岛的血缘纽带，以民族和睦相处取代了血亲复仇，以政治统一取代了分裂割据，奠定了阿拉伯帝国的基础，奠定了世界性新宗教的基础，奠定了阿拉伯文明的基础。应该说，穆罕默德为阿拉伯民族的形成和发展做出了巨大贡献[26]，他创立和传播的伊斯兰教，在当时具有强大的生命力和先进的时代意义。

[23]《马克思恩格斯通讯录》第1卷，第546页，三联书店，1957年版。

[24] 张文建：《宗教史话》，第390页，江西人民出版社，2003年7月第1版。

[25] 阿拉伯语的音译，意思是“受到赞扬的人”。我国古代曾将其翻译为摩柯末、马哈麻、谟罕默德、谟罕蓦德等。

[26] 杨怀中、余振贵主编：《伊斯兰与中国文化》，第10-11页，宁夏人民出版社，1996年11月第2版。

美国学者米歇尔·哈特（MICHAEL H. HART）在《影响人类历史进程的100名人排行榜》中，将穆罕默德排在第一位，并就此进行了专门阐述："我把穆罕默德排在100位世界历史名人的首位，可能会使很多读者感到惊讶，并对此各执其词。然而，他是世界上唯一在宗教与世俗社会方面都最为成功的人。出身卑微的穆罕默德创立和传播了世界上最伟大的宗教之一——伊斯兰教，并同时成为最有力量的政治领袖。13个世纪过去了，而今他的影响依然巨大而深远"[27]。

2.1 穆罕默德其人。穆罕默德是伊斯兰教的创始人，被尊称为先知[28]。传说穆罕默德生于象年，推算为公元567–573年间，一般定在公元570年或571年。目前，世界各国的穆斯林一般把公元570年3月20日，定为穆罕默德的诞辰日。

穆罕默德属于阿拉伯半岛宗教、文化、经济中心麦加古莱什部落的哈希姆家族。父母早亡，由祖父阿卜杜·穆塔里布、伯父阿布·塔里布等抚养。早年放牧，家境困苦，幼年失学。12岁时，就同伯父阿布·塔里布，随阿拉伯商队到过巴勒斯坦、叙利亚等地。25岁时，受雇于麦加富孀赫蒂彻[29]，为其经商，同年与其结婚。婚后，穆罕默德的生活发生了重大转变。《古兰经》里就此记载说，"你的主将来必定赏赐你，以至你喜悦"，"他曾发现你徘徊歧途，而把你引入正路"，"难道他没有发现你伶仃孤苦，而使你有所归宿"，"发现家境寒苦，而使你丰衣足食"[30]。

穆罕默德虽然幼年失学，但他天资聪敏，记忆力极强，求知欲十分旺盛，又肯动脑筋思考问题。在随商队到叙利亚后，他结识了布苏拉修道院的基督教传教士布苏拉，两人谈话十分投机，使穆罕默德初步了解了基督教的知识。青年时代的穆罕默德，怀着强烈的兴趣参加欧卡兹集市上的文化活动，倾听阿拉伯诗人们朗诵诗歌和发表演讲，同来自萨珊王朝、拜占庭帝国的商人们，以及犹太教和基督教的传教士们接触，接受了外部世界和阿拉伯古老文明的熏陶。因此，年轻的穆罕默德思想上很快成熟起来，他开始思考如何解决阿拉伯半岛长期积存的自相残杀、活埋女婴、

---

[27] 米歇尔哈特：《影响人类历史进程的100名人排行榜》，海南出版社，1999年版，第1页。

[28] 阿拉伯语音译为"纳比"，意思是具有先知先觉的人。我国穆斯林因此也将穆罕默德称为"纳比"。

[29] 据史料记载，赫蒂彻是麦加古莱什部落中的名门望族胡韦勒家族的闺秀，长于经商，善于理财，思想开明，胸怀大度。在14岁和18岁时，她曾有过两次婚姻，但不幸接连丧夫。在她40岁时，冲破家庭阻拦，毅然与受雇于她的25岁的穆罕默德结婚。她同穆罕默德的婚姻，提高了穆罕默德的社会地位，并为他创立伊斯兰教提供了一个安定富足的生活环境。

[30]《古兰经》，第93章第5–8节，沙特阿拉伯法赫德国王《古兰经》印制厂，麦地那，1990年版。

赌博偷盗、劫掠酗酒、买卖奴隶、迷信占卜和放高利贷等种种陋习，他开始厌烦各部落对偶像的顶礼膜拜，开始感悟到天地间的一切都被一位超然的神主安排得井然有序，他经常思考这位伟大的神主到底在什么地方。

2.2 穆罕默德的政治追求。穆罕默德 20 岁那年的禁月里，麦加的古莱什部落违反禁令，同邻近的一个小部落发生了一场仇杀战争，穆罕默德站在弱者一方主持公道，赢得了为人正直的好名声。这也是史料记载中穆罕默德的首次政治尝试。公元 605 年，时年穆罕默德已经 35 岁了。当时麦加突降暴雨，洪水冲垮了克尔白，穆罕默德作为麦加古莱什部落的一员，参加了克尔白的重建工作。在重建工作中，遇到了一个十分棘手的问题，那就是由谁把被洪水冲下来的黑石，重新安放到原来的位置上。为此，古莱什部落的各个家族为争取这个殊荣，展开了激烈的争执，几乎达到了兵戎相见的程度。最后，古莱什的一个长者为避免冲突，建议请当天第一个进入克尔白的人对此事进行裁决。而这个人，就是穆罕默德。面对这个难题，穆罕默德拿来了一件衣服，将黑石置于其中，然后让所有家族的首领共同将黑石举起来，由穆罕默德把黑石安放到了原有的位置。穆罕默德的这个举动，巧妙地化解了一场危机，也进一步显示了他的政治才干、处世智慧和解决问题的能力，使他在麦加古莱什人中的政治地位得到了进一步提升[31]。

婚后的穆罕默德生活十分安逸幸福，但他始终没有放弃思考。面对阿拉伯半岛的种种陋习，面对古莱什人的狂妄自大，他开始认真反思当时在阿拉伯半岛出现的“哈尼夫运动”。这个运动虽没有明确的宗教纲领，但其推崇古莱什部落唯一崇拜的主宰安拉，这与穆罕默德早年形成的初步宗教思想是一致的，而犹太教和基督教虽然也属于一神教，但其崇拜的神距离麦加的文化过于遥远。

由于穆罕默德没有受过正规教育，因此他不可能蛰居书斋，从各种书籍中寻求真理。所以，穆罕默德为了从麦加古莱什部落信仰的宗教和“哈宜发运动”中汲取营养，采取了独特的悟道方式。他开始定期过隐居默修的精神生活。穆罕默德独处沉思的地方，是在麦加以北 12 公里处的一个山洞里。这座山洞称为希拉山洞。

2.3 伊斯兰教的诞生和初期传播。公元 610 年 9 月的“盖德尔”[32]之夜，也就

[31] 马明良：《简明伊斯兰史》，第 37–38 页，经济日报出版社，2001 年 10 月第 1 版。

[32] 是阿拉伯语的音译，意译为大赦之夜、平安之夜、坐夜。指伊斯兰教历 9 月第 27 日之夜（一说是 25 日或 29 日之夜）。相传，真主安拉于该夜开始颁降经文。据《古兰经》记载，该夜优胜于平时 1000 个月，众天使

是穆罕默德 40 岁那年，他宣布奉到造物主安拉的使命和安拉的启示。他首先给妻子赫蒂彻讲述了受到启示的情景：当他在希拉山洞里静思时，突然听到天使的一种奇特的声音："你宣读吧！"，穆罕默德惊异地说："我不会读"。这时他感到天使扼住了他的咽喉，随之迅速松开，然后又说："你宣读吧！"穆罕默德又说："我不会读"。天使再次说："你宣读吧！"穆罕默德问："我宣读什么呢？"天使说："你当奉你的创造主的名义而宣读，他曾经用血块创造人。"[33]

穆罕默德在向妻子赫蒂彻讲述这一切时，感到诚惶诚恐，要求妻子用被子把自己盖住。但是，赫蒂彻宽慰了他，并且坚信丈夫讲述的一切都是真实的，坚信他受到了安拉的启示，并承担了教化民众、引导民众的神圣使命。

从"盖德尔"之夜起，穆罕默德开始了他的传教生涯。他一生的传教活动大体上可以分为两个主要阶段：第一阶段在麦加，主要宣传真主独一、末日审判、赏善罚恶等，目的是为新宗教进行思想动员、舆论准备、吸引教众，这个阶段持续到公元 622 年，历时长达 13 年。第二个阶段在麦地那，主要是为了建立新秩序、新制度而颁布新的律法和规定，既有宗教方面的新内容，更涉及到了现实生活中的政治、经济、军事、文化、外交，以及衣食住行、婚丧嫁娶等各个领域。

其中，穆罕默德在麦加 13 年的活动，又分为秘密传教和公开传教两个阶段，前者历时 3 年，后者历时长达 10 年之久。穆罕默德接受启示后，在赫蒂彻的鼓励下，根据当时的形势，为保证安全，先采取了在家庭、近亲和至交中秘密传教的方式。第一个接受传教的是赫蒂彻，第二个是其义子宰德[34]，第三个是其堂弟阿里[35]，第四个是他亲密的朋友和麦加的富商阿布·伯克尔[36]。这些最早接受穆罕默德宗教思想的人，成为伊斯兰教历史上首批穆斯林，并承担了向周围的人秘密传教的任务。

和圣灵（鲁哈）也奉命降临人间。穆斯林于该夜礼拜祈祷，彻夜不眠以示纪念，故有"坐夜"之称。

[33]《古兰经》，第 96 章第 1–2 节，沙特阿拉伯法赫德国王《古兰经》印制厂，麦地那，1990 年版。

[34] 宰德，又翻译成栽德，公元 575–629 年。原来为麦加的奴隶，穆罕默德解放了他，并认他为自己的义子。宰德为人聪明，经常伴随穆罕默德左右，是穆罕默德传教活动中的得力助手，在伊斯兰教历史上具有重要地位。

[35] 阿里，穆罕默德的堂弟兼女婿，公元 600–661 年。他从小与穆罕默德生活在一个家庭里，对穆罕默德极其崇敬。阿里是第一个加入伊斯兰教的儿童，也是穆罕默德传教事业坚定的支持者和捍卫者，后来成为伊斯兰历史上第四位正统哈里法，并被什叶派尊奉为第一代伊玛姆。

[36] 阿布·伯克尔，公元 573–634 年。曾以全部家产资助了穆罕默德的传教活动，是伊斯兰教历史上第一任哈里法。他在位期间，完成了《古兰经》的汇集整理工作，平息了阿拉伯半岛各部落的暴动，完成了阿拉伯半岛的统一。

不久之后，就有 60 个社会各阶层的人加入了伊斯兰教[37]，其中古莱什部族上层人士 31 人，其它部落 3 人，妇女 12 人，奴隶 14 人[38]。当时穆罕默德传教的内容和方式非常简单清晰，只要放弃偶像崇拜，承认“万物无主，唯有真主，穆罕默德是安拉的使者”，就可以加入伊斯兰教。此外，由于穆罕默德主张解放奴隶，扶危济困，提倡在真主面前人人平等，使得大批奴隶、穷人和社会弱势群体大量加入了伊斯兰教，迅速壮大了伊斯兰教在麦加的力量。

在秘密传教 3 年后，穆罕默德感到时机已经成熟，决定公开传教。他召开了第一次公开传教大会，要求麦加各个部族派代表参加。这次会议没有遇到强烈的反对，并有 40 多人皈依了伊斯兰教。这个时期，穆罕默德传教的核心内容是死者复活和末日审判，并谴责不肯周济贫民孤儿，一味追逐财富的罪恶，公开号召施舍与行善，这样他将传教活动和重建个人道德结合起来，得到了中下层群众的欢迎。但是，随着传教活动的深入和穆斯林人数的不断增加，穆罕默德提倡的新宗教不可避免地同麦加的统治集团产生了矛盾。

2.4 与倭马亚家族的矛盾冲突。当时，统治麦加的是古莱什部落的倭马亚家族，他们坚持信仰多神教和偶像崇拜。特别重要的是，倭马亚家族意识到，伊斯兰教提倡的一神教会冲击阿拉伯半岛崇拜多神的传统信仰，进而破坏麦加这个神圣朝拜中心的地位，将会损害倭马亚家族主持朝觐活动和管理欧卡兹集市贸易中获得的经济利益。同时，他们也感到，作为麦加古莱什部落另一个家族的代表，穆罕默德和伊斯兰教影响的扩大，会对倭马亚家族的统治地位构成严重的挑战。基于这个判断，倭马亚家族加大了对穆罕默德和伊斯兰教的排斥力度，从嘲笑、诋毁穆罕默德，到公开散布伊斯兰教是异端邪说，乃至发展到无所不用其极地对穆罕默德和穆斯林们进行残酷的人身迫害。鉴于当时恶劣的生存环境，为了保存力量，穆罕默德被迫于公元 615 年，决定让 102 名穆斯林分两批到埃塞俄比亚避难，暂避风头。

公元 617 年，倭马亚家族进一步升级了对穆斯林的迫害，他们将穆罕默德和信徒，以及同情伊斯兰教的人，强行驱赶到麦加城外的一个名叫谢卜的深山沟里，并封锁住所有出口，同时严令麦加的居民同他们断绝来往，更不允许向他们提供粮食。

[37] 西方史学界曾长期认为，在伊斯兰教传播之初，接受伊斯兰教的都是穷人和奴隶，那些有身份、有地位、有思想的人并不接受伊斯兰教。他们依此来向当代人证明，伊斯兰教是穷人的宗教，只适合于落后国家。

[38] 穆罕默德 · 萨克尔（黎巴嫩）：《伊斯兰教史》第 1 卷，第 60 页，伊斯兰书局，1985 年第 4 版。

这场规模浩大的围困持续了 3 年，由于穆罕默德毫不妥协和屈服，倭马亚家族被迫于公元 619 年解除了围困，但其它形式的迫害仍接踵而至。面对严酷的环境，穆罕默德决定到位于麦加东南 70 公里的塔伊夫开拓新的传教领域，结果遭到了塔伊夫部落首领的拒绝和刁难。这时，穆罕默德感到，在信奉多神教的麦加和塔伊夫传播伊斯兰教，不但困难重重，而且随着信教人数的增加，迫害也在加剧，信众的生命安全难以保证，伊斯兰教随时处于被扼杀的危险境地。因此，他将传教的目光瞄向了麦加以北 400 公里的另一个重要城市麦地那[39]。这个城市是一个由不同民族杂居的社会，多种宗教同时并存，特别是犹太教在这里有广泛影响，居民和统治者并不排斥一神教。

2.5 迁徙麦地那和伊斯兰教的阿拉伯化。当时，麦地那的两大部落奥斯、海兹勒支正为争夺麦地那的统治权而经常发生流血冲突，社会动荡不安，百姓生活难宁。在长时间的厮杀后，两个部落均厌烦了无休止的内战。当他们听说麦加有一位公正正直，且是真主的使者的穆罕默德时，便决定派人联系，希望穆罕默德能调解他们之间的争端。公元 620 年秋天，麦地那派出了由 6 名谈判代表组成的代表团到达麦加，并在欧卡兹集市上与穆罕默德见面，这 6 人当时就皈依了伊斯兰教。次年 1 月，麦地那又派出了 12 名代表，在麦加与穆罕默德秘密相会，12 名代表皈依了伊斯兰教并同意在麦地那传播伊斯兰教，双方还盟誓信仰真主安拉、不拜偶像、不偷盗、不奸淫、不背叛穆罕默德，这就是伊斯兰教历史上著名的第一次《阿格白盟约》。麦地那代表团返回后，积极开展传教活动，发展了一批穆斯林[40]，穆罕默德和伊斯兰教在麦地那名声大振。

公元 622 年 7 月，麦地那又派出了 75 名代表到麦加与穆罕默德秘密召开会议，会上双方达成了协议：穆罕默德同意麦地那的要求，带领麦加的穆斯林到麦地那帮助治理社会；麦地那的部落承认穆罕默德的先知和领袖地位，并同意向他及麦加的穆斯林提供援助和保护，这就是伊斯兰教历史上著名的第二次《阿格白盟约》。

两次《阿格白盟约》为穆罕默德迁徙到麦地那铺平了道路，公元 622 年 9 月

[39] 麦地那，全名为麦地那·纳比，原名为叶斯里布城（又译为雅兹里布城），公元 622 年 9 月 28 日，穆罕默德率领麦加的穆斯林到达后，将此城更名为此。麦地那是阿拉伯语城市的音译，纳比是阿拉伯语先知的音译，合起来就是“先知之城”的意思。

[40] 麦地那两个代表团的 18 名代表，被穆罕默德称为安萨尔（阿拉伯语音译，意思是“真主事业的支持者”，也被译成“辅士”）

28 日，穆罕默德率麦加穆斯林代表到达了麦地那。这就是伊斯兰教历史上著名的“希吉拉”[41]，一项经过周密计划后实施的战略大转移。这次战略转移，在伊斯兰教历史上具有重大意义和深远影响。

在此之前，穆罕默德仅仅是麦加一名屡遭迫害的传教者，“希吉拉”后他成为麦地那公认的领袖和先知。麦加时期，伊斯兰教仅仅是一种宗教信仰，“希吉拉”后伊斯兰教不仅是宗教信仰，同时还成为规范人们行为的律法，开启了伊斯兰教政教合一的先河。

“希吉拉”后，穆斯林在麦地那建立了伊斯兰历史上第一个“乌玛”[42]，修建了伊斯兰历史上第一个清真寺库巴清真寺[43]，颁布了重要的《麦地那宪章》[44]，将穆斯林礼拜的朝向由耶路撒冷改为麦加的克尔白，确立麦加为伊斯兰教中心，逐步清除了犹太人的影响，使伊斯兰教具有了更加鲜明的阿拉伯色彩。

2.6 阿拉伯半岛的统一和伊斯兰教地位的确立。公元 624 年，穆罕默德率领穆斯林军队在麦地那西部的白德尔以少胜多，取得了对麦加古莱什部落的第一次军事胜利。公元 627 年，穆罕默德挫败了麦加古莱什军队对麦地那的进攻，取得了史称“壕沟之战”的胜利，实现了穆斯林军队由战略防御向战略进攻的重大转变。公元 628 年春天，穆罕默德在麦加附近的侯德比亚，与麦加古莱什人签订了《侯德比亚和约》，结束了两者之间的战争状态，使伊斯兰教在麦加居民中迅速传播。公元

---

[41] 阿拉伯语迁徙一词的音译，又被译为希吉来、希吉勒。穆罕默德去世后，第二任哈里法规定“希吉拉”为伊斯兰教纪元，并以穆罕默德迁徙那一年阿拉伯太阴历的岁首（公元 622 年 7 月 16 日）为元年元旦。由于伊斯兰教历太阴年比公元 1 年的天数少，因此公元每过 32 年，伊斯兰教历就增加 1 年。伊斯兰教历在中国也被称为回回历。伊斯兰教节日和宗教活动都以该历为据，在伊斯兰世界普遍使用。根据金宜久先生的研究成果，伊斯兰教历与公历有一个一般的换算公式：伊斯兰教历 = 公元 − 662 + 〔（公元 − 622） ÷ 32〕；公历 = 622 + 伊斯兰教历 − （伊斯兰教历 ÷ 33）。

[42] 阿拉伯语民族的音译，又被译为穆斯林社团、穆斯林公社，是穆罕默德在麦地那建立的政教合一的社会组织。在该组织内，穆罕默德除具有宗教职权外，还拥有国家元首的一切世俗权力。伊斯兰历史上的哈里法国家，就是在其基础上建立起来的。伊斯兰教由阿拉伯民族的宗教演变为世界性宗教后，乌玛作为泛伊斯兰的专门用语，指全体穆斯林的统一体，在理论上包括世界各信仰伊斯兰教的民族。

[43] 阿拉伯语的意译，意思是聚会礼拜之地，又被译为礼拜寺、麦斯吉德（阿拉伯语音译），我国还称其为礼堂、祀堂、礼拜堂、真教寺、正教寺、清修寺、回回堂、回回寺等，明朝中叶前后正式确定了清真寺这个称呼。寺内一般设教长、讲道员、宣礼员、讲经学者等主持教务。清真寺的结构一般由大殿、宣礼塔、望月楼、经堂、浴室等功能性建筑组成。清真寺还有男女之分，为妇女设立的专寺也称为女寺、女学。

[44] 又称为《麦地那社团章程》。是伊斯兰教初期重要的政治宗教文献。穆罕默德迁徙麦地那后，为适应现实需要，与各氏族部落及犹太部落协商，分别签订协议，确认彼此的权利和义务，作为组成统一社团的章程。本章程对伊斯兰早期的政治发展具有极其重要的影响。

630 年 1 月，麦加彻底被穆斯林军队征服。穆罕默德进入麦加后，首先做的是捣毁克尔白里面的 360 尊偶像，保留了阿拉伯半岛公认的圣物黑石。631 年，阿拉伯半岛的各个部落纷纷派遣代表到麦地那，表示对穆罕默德政治和宗教领袖地位的顺从，阿拉伯半岛基本上实现了统一，这一年史称“代表团之年”。公元 632 年 3 月，穆罕默德率领大批穆斯林来到麦加，进行了伊斯兰历史上的第一次朝觐，也是穆罕默德最后一次朝觐，史称“辞朝”。期间，穆罕默德在麦加的阿拉法特山上发表了重要演讲，他系统阐述了伊斯兰教的宗旨和教义、法度和穆斯林的职责，并宣布了伊斯兰教的胜利。朝觐完毕后，穆罕默德返回了麦地那，于公元 632 年 6 月 8 日不幸因病归真[45]。

三、伊斯兰教作为世界性宗教的形成

穆罕默德在世时，没有留下决定继承人的制度，也没有指定接班人。因此，他的辞世，使新生的麦地那政权出现了一次政治危机。在穆罕默德老战友们的力主下，建立了哈里法制度，成功化解了这场危机。四大哈里法[46]时期（公元 632—661 年），带来了伊斯兰教的新发展。其后，伴随着倭马亚王朝（公元 661—750 年）和阿拔斯帝国（公元 750—1258 年）的对外扩张，伊斯兰教走出了阿拉伯半岛，历经 597 年的发展，伊斯兰教成为了真正意义上的世界性宗教。

3.1 四大哈里法的“黄金时代”。穆罕默德去世后，有四大继承人相继主持乌玛，也叫做四大哈里法执政时期。这个时期，四大哈里法使因穆罕默德去世而陷入分裂的阿拉伯半岛重新统一起来，同时通过军事手段确立对巴勒斯坦、叙利亚、伊拉克、埃及、利比亚等地的统治地位。“伊斯兰教从此走出了炎热荒凉的沙漠，进入了富饶的两河流域。这个时期被视为伊斯兰教历史上的黄金时代”[47]。

第一任哈里法阿布·伯克尔执政期间（公元 632—634 年在位），果断出兵平

---

[45] 伊斯兰教礼俗用语，阿拉伯语死亡的意译，也译为无常、冒台。

[46] 阿拉伯语继承者、代理人的音译，又译为海里凡、哈利发。

[47] 吴云贵：《伊斯兰教基本知识述要》，刊载于《宗教知识讲座》第 139 页，华文出版社，2005 年 4 月第 1 版。

息了拒绝履行宗教义务的和反对伊斯兰教的叛乱，用武力迫使阿拉伯半岛各部落重新归顺并皈依伊斯兰教，打了一系列“重新信教的战争”[48]，扭转了因穆罕默德去世而引起的分裂局面，巩固住了穆罕默德建立的阿拉伯统一政权，捍卫了伊斯兰教在阿拉伯半岛地区的权威。

第二任哈里法欧麦尔[49]执政10年期间（公元634—644年），不断激发穆斯林的宗教热忱，压制各种离心倾向，是阿拉伯人顺利扩张和巩固统治的时期。他遇刺身亡时，穆斯林军队已先后征服了巴勒斯坦、叙利亚、伊拉克、埃及和利比亚，占领了波斯的大部分领土，使伊斯兰教得以广泛传播。欧麦尔在位期间，确定穆罕默德出走麦地那的“希吉拉”，为伊斯兰教的纪元，创立的伊斯兰历法仍沿用至今。欧麦尔为集中财力对外扩张，建立了穆斯林年金制度。他规定，穆斯林军队征服的土地，不再作为战利品分配给战士，而是留给原有的种植者，国家对土地征收租税上缴国库，然后由国库向全体穆斯林发放年金。这个制度不但使战争的破坏被减少到最低限度，而且得到了被征服地区人民的拥护，极大地促进了伊斯兰教的传播。同时，穆斯林军队集中驻防的巴士拉、库法、凯鲁万等地，由于大量的年金收入而日益繁荣，逐步发展成为重要的政治、经济、宗教中心，后来这些城市成为了伊斯兰教传播的新基地，也是后来伊斯兰文明的主要发源地[50]。

第三任哈里法奥斯曼·本·阿凡在位期间（公元644—656年），继续进行军事征伐，将哈里法国家的版图扩大到了呼罗珊、阿塞拜疆、亚美尼亚和北非地区。他建立了穆斯林的第一支海军，并在公元655年击败了拜占庭由500多艘战舰组成的海军。他执政期间，特别突出的两件事：一是针对各地对《古兰经》念法和解释各异的情况，十分重视《古兰经》的收集整理工作，确定了统一的版本，形成了《古兰经》的标准本，沿用至今。二是于公元651年（唐高宗永徽二年）派出特使到中国修好，开启了阿拉伯与中国通使的大门，也是伊斯兰教进入中国的开端。

第四任哈里法阿里（公元656—661年在位）执政时期，伊斯兰教内部出现了教派之争。早在穆罕默德去世之后，在争夺哈里法职位的过程中，阿里的追随者组成了一个政治宗教集团——阿里党人，他们主张只有出身哈希姆家族的阿里及其后

[48] 金宜久主编：《伊斯兰教》，第27页，宗教文化出版社，1997年10月第1版。

[49] 欧麦尔，公元592—644年，四大哈里法之一。于公元644年，被波斯奴隶、基督徒鲁尔鲁阿行刺身亡。

[50] 金宜久主编：《伊斯兰教》，第28页，宗教文化出版社，1997年10月第1版。

裔，才是穆罕默德的合法继承人。否认其他哈里法的合法性，阿里党人是什叶派的前身。

阿里担任哈里法后，围绕奥斯曼哈里法遇害一事，伊斯兰教内部产生了严重分裂。阿里派的一些强硬人士离开了阿里，自称“哈瓦利吉派”[51]，而留下来继续效忠阿里的那部分阿里党人，便形成了什叶派[52]。与此同时，那些承认从阿布·伯克尔到阿里这四大哈里法为穆罕默德合法继承人，并拥戴穆阿维叶[53]为哈里法的人，便组成了逊尼派[54]。这样，伊斯兰教在创立47年后，出现了第一次历史性的大分裂。

四大哈里法执政30年，产生了一个大帝国。这种扩张既是政治性、经济性的，也是宗教性的。随着穆斯林军队马蹄所到之处，伊斯兰教逐渐成为被征服地区普遍信奉的宗教。穆罕默德创立的宗教，从四大哈里法时期，开始走出阿拉伯半岛，传播到了波斯、两河流域和北非地区。

3.2 倭马亚王朝与“保护民”阶层。公元661年1月，第四任哈里法阿里在前往库法清真寺的路上，被哈瓦利吉派刺死。阿里死后，叙利亚和埃及的伊斯兰教上层人士，拥立古莱什部落倭马亚家族的军事将领穆阿维叶为哈里法，定都大马士革，建立了倭马亚王朝。该王朝的旗帜尚白，我国的史料中由此称倭马亚王朝为“白衣大食”。

倭马亚王朝建立后不久，即又发动了大规模的对外军事征服活动，直到公元8世纪上半叶，军事侵略才告停止。在中亚方向，穆斯林军队越过乌浒河，侵入中亚，征服了阿姆河和锡尔河之间的辽阔地区。为了巩固新占领地区，倭马亚王朝把大批阿拉伯人迁移到中亚地区，同时迫使中亚佛教徒改信伊斯兰教，中亚的重镇布哈拉、撒马而罕、花拉子模等，逐渐发展为伊斯兰文化发达的城市。在南亚方向，占领了印度河下游和印度河三角洲的广大地区，侵入了南旁遮普的佛教圣地木尔坦。在以

---

[51] 阿拉伯语出走者的音译，又译为赫瓦利吉派。

[52] 阿拉伯语追随者的音译，又译为十叶派，专指拥护阿里，并拥戴阿里为第一任伊玛姆的人。由于对伊玛姆的数量、继承顺序和谁是末代伊玛姆等问题的分歧，什叶派分成宰德、伊斯玛仪派（七伊玛姆派）和拉斐德派（十二伊玛姆派）等支派，有的支派还分成若干小支派。

[53] 公元600—680年。倭马亚王朝的创立者，麦加古莱什部落倭马亚家族贵族。

[54] 阿拉伯语的音译，全称为“逊奈和大众派”，意思是遵守穆罕默德及其弟子逊奈（言行）的人，自称正统派，是伊斯兰教教徒最多的一个教派。

后的岁月里，这些地区被完全伊斯兰化。在非洲方向，阿拉伯军队不断推进，将拜占庭帝国赶出了迦太基（遗址在今突尼斯）和其它一些地中海南岸的城市。倭马亚王朝在北非兴建了突尼斯城，把它作为海军基地，并招募了1.2万名本地土著柏柏尔人入伍，教他们学习阿拉伯语、《古兰经》和阿拉伯人的风尚习俗，促使本地人的阿拉伯化和伊斯兰化。这一切为以后征服中马格里布（今阿尔及利亚）和西马格里布（今摩洛哥），使阿拉伯人成为整个地中海南岸地区的主人创造了十分有利的条件。在欧洲方向，倭马亚王朝将领统帅伊斯兰化后的柏柏尔人军队，横渡直布罗陀海峡，占领了西班牙，越过比利牛斯山，深入到现法国西部地区。到公元8世纪上半叶，倭马亚王朝的阿拉伯帝国最后，它的疆域西起大西洋的比斯开湾，东至印度河和中国边境，横跨亚、非、欧三大洲，比极盛时期的罗马帝国还要大。当时，只有我大唐帝国方可与之媲美。

在倭马亚王朝时期，阿拉伯民族成为横跨亚、非、欧三洲的世界帝国的统治民族，伊斯兰教也随之成为在这个帝国内占统治地位的宗教。但在整个倭马亚王朝统治期间，并没有出现大规模改宗伊斯兰教的现象，当权者仍允许犹太人、基督徒等信奉原来的宗教，非阿拉伯人改信伊斯兰教甚至会遭到统治者的拒绝。个中原因是被征服民族要缴纳人丁税和土地税等赋税，统治当局拒绝非阿拉伯人皈依伊斯兰教，主要是为了增加财政收入。倭马亚王朝哈里法阿卜杜·马立克的赋税制度曾规定：凡是穆斯林，不论属于什么民族，除缴纳天课[55]外，原则上不需缴纳任何赋税。因此，被征服地区的人民，为规避赋税，开始想方设法加入伊斯兰教，由此出现了大量的“保护民”阶层。所谓“保护民”，主要是指信奉伊斯兰教的非阿拉伯人，也称新穆斯林。但是，由于哈里法阿卜杜·马立克的赋税制度只限于阿拉伯穆斯林，因此改信伊斯兰教并没有免除“保护民”阶层沉重的赋税。随着倭马亚王朝社会的逐步伊斯兰化，“保护民”数量开始大大超过阿拉伯人，他们强烈要求作为穆斯林应与阿拉伯人享有同样的经济权利。可是，倭马亚王朝的“全部结构是以阿拉伯人统治多数缴纳赋税的非阿拉伯人为基础的”[56]，因此为了保证国家的赋税收入，倭马亚王朝对“保

[55] 伊斯兰教法定的宗教赋税，又称济贫税，是伊斯兰教五功之一。伊斯兰教规定，穆斯林资财达到一定数量后，每年应按规定税率纳课，商品和现金纳四十分之一，农产品纳二十分之一至十分之一，牲畜和矿产各有不同的税率。中国穆斯林称其为课功、札卡特（天课的阿拉伯语音译）。

[56] 金宜久主编：《伊斯兰教》，第34页，宗教文化出版社，1997年10月第1版。

护民”阶层采取了严厉的强制措施，包括强迫“保护民”阶层的士兵返回家园，迫使他们缴纳应缴的人丁税、土地税等赋税。倭马亚王朝这种缺乏弹性的社会管理方式和赋税制度，造就了一个广泛的具有不满情绪的社会阶层，埋下了政权覆灭的祸根。

在倭马亚王朝时期，尽管庞大的“保护民”阶层并没有享受到阿拉伯穆斯林的经济权利，但是他们毕竟接受了伊斯兰教，事实上扩大了伊斯兰教的民众基础。这些非阿拉伯穆斯林，后来成为推翻倭马亚王朝、建立阿拔斯王朝的主力。

3.3 阿拔斯王朝与伊斯兰宗教体制的确立。公元 746 年 6 月，阿布·阿拔斯[57]以减轻赋税和实现穆斯林社会、经济平等为口号，以恢复伊斯兰教正统教义原则和神权政体为旗帜，在呼罗珊地区联合波斯人，举行了大规模武装起义。公元 750 年 4 月，起义军攻陷大马士革，倭马亚王朝最后一位哈里法麦尔旺二世出逃后，8 月被阿布·阿拔斯派人追杀于埃及，倭马亚王朝从此灭亡。代替倭马亚王朝的阿拔斯王朝旗帜尚黑，我国的史料中由此称阿拔斯王朝为“黑衣大食”。在阿拔斯王朝鼎盛时期，采取了远交近攻的对外政策，期间虽在公元 751 年，曾与大唐帝国在怛逻斯发生过军事冲突，但在击败唐朝将领高仙芝部后，很快便与中国遣使修好。阿拔斯王朝使阿拉伯帝国达到了极盛时期，成为阿拉伯和伊斯兰史上一个耀眼的时代。伊斯兰教也成为了一个世界性的宗教。

阿拔斯王朝建立后，在倭马亚王朝疆域的基础上，历经多次对外征伐，使阿拉伯帝国的统治范围进一步扩大。为便于统治，阿拔斯王朝在各地建立了 24 个行省，包括西方 5 省区[58]和东方 19 省区[59]。在阿拔斯王朝从伊拉克到地中海东海岸，再从埃及到摩洛哥的地中海南岸，统治者对本地民族的伊斯兰化持开放和欢迎态度。阿拔斯王朝时期，农业、手工业、商业和运输业都非常发达。巴格达、巴士拉、西拉夫、开罗、亚历山大是国际水陆贸易的中心。首都巴格达不仅是阿拔斯王朝的政治中心，而且是世界上最大的商业中心之一，它通过陆路可同呼罗珊大道，水路可

[57] 公元722—754年，伊拉克的阿拉伯贵族，属于麦加古莱什氏族部落哈希姆家族的阿拔斯后裔，阿拔斯王朝的第一任哈里法。

[58] 包括阿非利加省、埃及省、希贾兹和叶麻麦省、也门省、叙利亚和巴勒斯坦省。引自希提（美国）著《阿拉伯通史》。

[59] 包括伊拉克省、哲齐赖（古亚述）省、阿塞拜疆省、下美索不达米亚省、胡泽斯坦省、法里斯省、克尔曼省、莫克兰省、锡吉斯坦省、亚美尼亚省、呼罗珊省、花拉子模省、粟特省、塔什干省。

通过底格里斯河、幼发拉底河，与波斯、叙利亚、亚美尼亚、阿塞拜疆、埃及、北非和遥远的中国建立广泛联系。巴格达的码头长达十数公里，经常停泊着几百艘各式各样的船，其中就包括中国的大船。巴格达市场上不但有印度的香料、矿物和染料，中亚的红宝石，俄罗斯的蜂蜜、黄腊、皮毛，非洲的象牙，还有中国的瓷器、丝绸和麝香。在当时中国的广州、泉州、扬州、长安等城市，聚居着大量的阿拉伯商人。伴随着阿拉伯商人的活动，伊斯兰教进一步走向了世界各个角落。

阿拔斯王朝的统治者吸取了倭马亚王朝的教训，通过调整宗教政策、经济政策、文化政策等，使阿拉伯帝国进入了一个新的发展时代。帝国的统治阶层已经不再是纯粹的阿拉伯人，取而代之的是“阿拉伯贵族和非阿拉伯贵族的联合统治”[60]；阿拉伯血统已不再至高无上，取代它的是阿拉伯人和非阿拉伯人的相互融合，倭马亚王朝时期的二等公民“保护民”阶层，成为统治阶层的重要组成部分。自阿拔斯王朝的首都从大马士革迁移到巴格达以后，古代东方的因素，特别是波斯的因素，更是对阿拔斯王朝产生了巨大影响，特别是在国家政体、礼仪典章等方面更趋于波斯化。阿拔斯王朝时期，在帝国统治阶层不断去阿拉伯化的同时，在帝国的广大地区却实现了完全的伊斯兰化和阿拉伯语化。

在阿拔斯王朝统治初期和中期，伊斯兰政权政教合一的特色更加明显，哈里法自称为神授职权的专制统治者。王朝统治者为加强专制统治，进一步从信仰、思想上控制臣民，开始了统一伊斯兰教义和教法的进程，圣训学[61]成为极其重要的宗教分支学科之一。从公元9世纪中叶到10世纪中叶，随着6部经典性圣训实录[62]的面世，在帝国的大多数穆斯林中间，基本就伊斯兰社会的结构及其生活方式形成了一致意见。

阿拔斯王朝统治者在发展圣训学的同时，为使教法系统化和规范化，逐步形成

[60] 郭应德：《阿拉伯史纲》，第68页，经济日报出版社，1997年3月第2版。

[61] 圣训，为传闻、传述的意思，又音译为哈底斯，专指先知穆罕默德生前言行的传述。穆罕默德在创立伊斯兰教过程中，除真主安拉启示（由奥斯曼哈里法汇编为伊斯兰教圣典《古兰经》）外，还口述过一些非启示性言论，连同他的种种举止、活动，以及由其默认的言行，由其弟子世代传述。这些口头传述的言行，经后世圣训学家汇集、考定，构成了圣训的基本内容，是仅次于《古兰经》的典籍，是伊斯兰教历法、行教的的重要依据。圣训的内容极为广泛，但因教派和传述人不同而互有差异。圣训学，是伊斯兰教关于圣训编纂、分类、考证的分支学科之一，与经注学、教法学等并称为伊斯兰教的三大传统学科。圣训学约产生于公元9世纪。

[62] 又称为六真本，包括《布哈里圣训实录》、《穆斯林圣训实录》（通称两真本，其地位在六真本中地位最高，其地位仅次于《古兰经》），以及提尔米基、阿布·达乌德、奈萨伊、伊本·马哲等圣训学家汇录的4种圣训集（通称为四本逊奈）。有些伊斯兰教义学家认为，在四本逊奈中，应以马立克的《穆瓦塔圣训集》，取代伊本·马哲的圣训集。

了经典的教法学[63]理论。约从公元850年起在整个伊斯兰世界确立统治地位的逊尼派，在公元9世纪逐渐接受艾什尔里和马图里迪的教法学理论，并形成了以著名教法学家的学说为基础的四大教法学派[64]。什叶派作为阿拔斯王朝夺取政权的同盟军，在新的王朝里并没有得到太多的发展空间。在阿拔斯王朝的严厉控制下，什叶派的领袖们逐步放弃了对现政权的觊觎之心，因而招致什叶派内部部分激进分子的强烈反对，他们用出走的方式表示抗议，组成了七伊玛姆派（伊斯玛仪派），并于公元909年左右形成了本教派相对完整的教法体系。而大多数什叶派仍团结在当时的伊玛姆身边，公元874年，第十一任伊玛姆哈桑·阿斯凯里去世，不久他的继承者第十二任伊玛姆穆罕迈德也神秘失踪。此时，什叶派上层宣布穆罕迈德隐遁起来了，在适当的机会，他将以马赫迪的身份返回，建立和主持正义的世界。由此，这部分什叶派又被称为十二伊玛姆派。这样，在公元9世纪末和10世纪初，什叶派的主要支派也形成了自己的两大教法体系[65]。

总之，在阿拔斯王朝统治时期，伊斯兰教的基本形式也得到确定，逊尼派和什叶派的教法体系分别被各自的信仰者接受，其形式也得以固定。“这种广泛的共同意识的造就，是伊斯兰教史上最重要的发展，它的后果就是伊斯兰社会在（随后）一千多年的政治变迁中的显著稳定”[66]。伊斯兰教也实现了从区域性宗教向世界性宗教的转变，对东方和世界历史的发展产生了重大而深远的影响。

---

[63] 研究伊斯兰教教法知识的学科，与经注学、圣训学等并称为伊斯兰教的传统分支学科。教法涉及伊斯兰教认为应以法律条文规定的有关宗教和社会各个领域。教法学在逊尼派内有四大学派，在什叶派内有两大学派。

[64] 指哈乃斐、马立克、沙斐仪、罕百里等四大教法学派。

[65] 指阿赫巴尔、乌苏尔两大教法学派。其中乌苏尔学派是什叶派的官方教法学派。

[66] 金宜久主编：《伊斯兰教》，第37−38页，宗教文化出版社，1997年10月第1版。括号内容为笔者所加。

第二章

伊斯兰文化体系
的形成及其基本情况

“伊斯兰文化是伊斯兰教产生后阿拉伯人和广大穆斯林的文化，是以阿拉伯人穆罕默德在公元 7 世纪初创立伊斯兰教为标志的一种崭新文化”，“它是在传承阿拉伯人固有文化的基础上，借鉴了半岛周边的希腊罗马文化、犹太、波斯文化等外族文化的长处，结合阿拉伯人当时的状况与需求创立的。它是扬弃旧有文化的弊端、融合相对先进的文化的产物”[1]。伊斯兰教创立后，从最初的四大哈里法，一直到辉煌的倭马亚王朝和阿拔斯王朝时期，阿拉伯帝国的学者们，又继续从古代东西方的文明中吸取营养，发展了帝国的科学文化事业，创造了辉煌的伊斯兰文化，为世界文化宝库做出了巨大贡献。在阿拉伯帝国的建立和不断巩固中，其政治和经济的发展也带动了文化的高度发达。随着阿拉伯人的对外征伐和国际交往，推动了地理学的研究；农牧业和航海事业的繁荣，促进了天文学和数学的研究；政治制度和典章制度的建立，使历史学的研究不断深化；各种宗教和意识形态对伊斯兰教的挑战，使伊斯兰教义学理论化、系统化，形成了伊斯兰哲学及其宗教思想。美国著名学者希提认为，“西欧中世纪著名的，最终导致基督教神权统治崩溃的三大进步势力，即人文主义、近代早期唯物主义、自然科学思想和宗教改革运动，它们的理论基础就是由阿拉伯哲学所奠定的”[2]。

一、伊斯兰文化体系的形成及贡献

伊斯兰教是一个崇尚和推崇学习的宗教，是其使阿拉伯人实现了“智力的觉醒”[3]。在伊斯兰教的圣典《古兰经》以及圣训中，论述知识和智慧重要性的篇章随处可见。在《古兰经》中，诸如“你应当宣读，你的主是最尊严的，他曾教人用笔写字，他曾教人知道自己所不知道的东西”[4]，“有知识的与无知识的相等吗？惟有

[1] 国少华：《阿拉伯－伊斯兰文化研究：文化语言学视角》，第 26 页，时事出版社，2009 年 9 月第 1 版。

[2] 希提（美国）著，马坚译：《阿拉伯通史》下册，第 904 页，商务印书馆，1995 年 1 月第 3 版。

[3] 郭应德著：《阿拉伯史纲（610 － 1945）》，第 218 页，中国社会科学出版社，1991 年 3 月第 1 版。

[4]《古兰经》，第 96 章第 3–5 节，沙特阿拉伯法赫德国王《古兰经》印制厂，麦地那，1990 年版。

理智的人能觉悟”[5]，“据真主看来，最劣等的动物确是那些装聋作哑，不明真相的人”[6]。在圣训中，诸如，“求学是每一个穆斯林男子和女子的天职”，“学习应该自摇篮到墓穴”，“守财者死，有学者生”，“学者的墨汁，其贵重不亚于殉教者的热血”，“学者的品阶居于第三位，学者以上唯有真主和天使”。在穆罕默德征战的历史上，对待有知识的俘虏，他采取了特别宽大的政策，如在传教初期的白德尔战役中，俘虏们只要教会18个穆罕默德的士兵识字，即可获得自由。

1.1“百年翻译运动”。在伊斯兰教历史上，因宗教需要和政治经济发展而引起的吸收其它民族的“拿来主义”，早在伊斯兰教创立之前就已经开始了。伊斯兰教本身，就是先知穆罕默德立足阿拉伯半岛文化基础，对基督教、犹太教等宗教的扬弃结果。在伊斯兰教历史上，“拿来主义”最典型的代表就是始自倭马亚王朝时期的“百年翻译运动”。通过这场旷日持久的运动，将希腊的哲学和科学著作都翻译成了阿拉伯语。“欧洲人几乎完全不知道希腊思想和科学之际，这些著作的翻译工作，已经（由阿拉伯人）完成了。当赖世德[7]和麦蒙[8]在钻研希腊和波斯的哲学的时候，与他们同时代的西方的查理大帝和他部下的伯爵们，还在那里边写边涂地练习拼写他们自己的姓名呢”[9]，“那时欧洲最有学问的僧侣教士，还俯伏在古老的教堂里誊写宗教经卷，王公贵族及其子弟，对古希腊哲学还闻所未闻”[10]。

倭马亚王朝的第二任哈里法叶齐德一世（公元680—683年在位）的儿子哈里德，是伊斯兰教历史上，第一个把希腊语和科普特语的炼金术、占星术和医学书籍翻译成阿拉伯语的。阿拔斯王朝的哈里法赖世德在进攻拜占廷帝国时，专门下令搜集希腊文的书籍，带回来供学者研究和翻译。阿拔斯王朝的哈里法麦蒙时期，曾经专门派智慧馆馆长到君士坦丁堡，向拜占庭皇帝索取希腊语著作，其中包括欧几里得的《几何学原理》，并鼓励学者们把这些著作翻译成阿拉伯语。为倡导翻译运动，哈里法麦蒙曾用与译稿同等重量的黄金，作为翻译家侯奈因（公元809—873年）的翻

[5]《古兰经》，第39章第9节，沙特阿拉伯法赫德国王《古兰经》印制厂，麦地那，1990年版。

[6]《古兰经》，第8章第22节，沙特阿拉伯法赫德国王《古兰经》印制厂，麦地那，1990年版。

[7]阿拔斯王朝第5任哈里法，爱好哲学和自然科学，曾创办了著名的巴格达医院。公元786—809年在位。

[8]阿拔斯王朝第7任哈里法，喜欢天文和数学，曾创办了著名的智慧馆（又翻译成哲理大学，由图书馆、科学院和翻译局等三个机构组成）。公元813—833年在位。

[9]希提（美国）著，马坚译：《阿拉伯通史》上册，第368—369页，商务印书馆，1995年1月第3版。

[10]杨怀中、余振贵主编《伊斯兰与中国文化》，第24页，宁夏人民出版社，1996年11月第2版。

译酬金，可见当时统治者对翻译和学术活动的重视与鼓励。经过 200 年的翻译活动，阿拉伯人将几乎所有的希腊、印度、波斯等文明的经典著作翻译成了阿拉伯语，其中最有名的，有托勒密的《四部书》、《天文大集》，亚里士多德的《范畴学》、《政治学》、《逻辑学》、《物理学》、《伦理学》，欧几里得的《几何学原理》，柏拉图的《理想国》，格林的《解剖学》，阿基米德的全部著作等等。美国学者希提，曾就倭马亚王朝和阿拔斯王朝早期的翻译运动评论说，阿拉伯人“掌握了亚力士多德的主要哲学著作，新柏拉图派主要的注释，格林医学著作的绝大部分，还有波斯、印度的科学著作。希腊花了好几百年才发展起来的东西，阿拉伯学者，在几十年时间内，就把它完全消化了”[11]。

历时 200 年的翻译活动，使阿拉伯帝国的各族人民在本民族传统文化的基础上，将希腊的哲学思想和科学成就，以及印度、波斯的文化吸收、消化，创造了独具特色的伊斯兰文化。伊斯兰文化是在阿拉伯帝国时期形成的，学者多为穆斯林，所有著作和译述都是用阿拉伯语写成的，有着明显的伊斯兰色彩，在世界思想和文化史上占有极其重要的地位，也是近现代西方文明的发源地之一。从这个意义上讲，在历史上曾经大大受益于伊斯兰文明的西方文明，实不该在今天转而排斥和诋毁伊斯兰文明，更不该再以所谓的“文明冲突论”划分敌友界限。公正地讲，西方文明是汲取了伊斯兰文明的奶水后才发展起来的，是一脉相承的关系。当然，这是另外一个问题了，在此不再展开论述。

在伊斯兰文化形成和发展的过程中，中华文明为其做出了极其巨大的贡献。据我国史料记载，早在西汉时期（公元前 206－公元 25 年），中国和阿拉伯之间，就有了友好往来。“中国人之知有阿拉伯，始自汉武帝时张骞西使。骞归中国，报告西域各国情形”[12]，“条枝在安息西数千里，临西海，暑湿，耕田，田稻。有大鸟，卵如瓮。人众甚多”[13]。在长期的交往中，中阿人民相互学习，使各自的文化都得到了充实和发展。阿拉伯的天文历法和医药学等对中国产生过很大影响。中国的绘画艺术、医药学和制瓷技术，也对阿拉伯产生过影响。在中阿人民的交往中，中国的两件事对阿拉伯人产生了重大影响，一是指南针传入阿拉伯，极大地促进了阿拉

[11] 希提（美国）著，马坚译：《阿拉伯通史》上册，第 357 页，商务印书馆，1995 年 1 月第 3 版。

[12] 张星　编著，朱杰勤校订：《中西交通史料汇编》第 2 册，第 677 页，中华书局，2003 年 6 月第 1 版。

[13] 司马迁《史记》。转引自张星　编著、朱杰勤校订之《中西交通史料汇编》第 2 册，第 677 页。

伯人的航海事业。二是阿拉伯人从中国学会了造纸技术，改变了过去使用笨重的纸草纸和羊皮纸的状况，极大地促进了伊斯兰文化的发展和流传，尤其对“百年翻译运动”产生了积极推进作用，使大规模的书籍印刷和传播成为可能。

1.2 清真寺初级教育体系及文化机构的成熟与衰落。公元 9 到 10 世纪时，阿拉伯帝国的教育和文化事业已经发展到了很高的水平。在阿拔斯王朝时期，出现了朝野上下，求知若渴的局面。“一种智力的活动，伴随着物质的发展而爆发；这种活动，是东方人从未见过的。上自哈里法、下至平民，所有的人仿佛忽然间变成学生或文学的奖励者。一般人为求学而游历欧、亚、非三洲，然后犹如蜜蜂一般，载蜜而归，把他们所储藏的宝藏，分给发奋的学生，并且孜孜不倦地编辑许多典籍，其卷帙之浩大与内容之丰富，不亚于现代的百科全书，而其对于现代科学的贡献，远非一般人的想像所能及”[14]。

伊斯兰教诞生之前，读书写字在阿拉伯半岛的各氏族部落里，只是极少数人的专利。先知穆罕默德就未曾念过书。穆罕默德创立伊斯兰教后，其本人及其继承者大力提倡学习，使这种情况得到极大改变。那时，学习的场所，主要是清真寺，学习的内容主要是《古兰经》和圣训。到阿拔斯王朝时期，随着经济的繁荣和社会的安定，文化教育事业得到了蓬勃发展，学生们在清真寺内学习朗读《古兰经》，练习阿拉伯书法，还学习先知故事、语法、算术和诗歌。据成书于公元 891—892 年的叶尔谷比的《地方志》记载，单单是巴格达城内的清真寺就多达 3 万座。另据《伊本·朱拜尔游记》记载，亚力山大城的清真寺有 8 千到 1.2 万座。这些数字说明，那时清真寺确实很多，成为普及伊斯兰教育的主要力量，是重要的文化教育中心。除了正式的课堂教育外，清真寺还是各种学术交流、文学会等集会的主要场所。到阿拔斯王朝时期，这种风气和习惯更加普遍，进而形成了延续至今的清真寺初级教育体系。目前，世界各国的清真寺，仍继续承担着这个职责。

阿拔斯王朝开启了阿拉伯高等教育的先河。哈里法麦蒙在巴格达建立的智慧馆，又被翻译成哲理大学，既是伊斯兰教的第一所学术机构，也是伊斯兰教历史上的第一座高等教育学府。担任馆长的是注释过托勒密天文表的著名数学家萨拉姆，伟大的翻译家侯奈因曾担任过该馆的图书馆馆长。在哈里法麦蒙之前，哈里法赖世德建

[14] 郭应德著：《阿拉伯史纲（610 － 1945）》，第 224—225 页，中国社会科学出版社，1991 年 3 月第 1 版

立的巴格达医院，是教授医学的专科大学；哈里法曼苏尔建立的天文台，是专门传授天文学的高等学府。在伊斯兰历史上，还有这样一个有趣的现象：在阿拔斯王朝统治后期，以及其它的伊斯兰政权统治时期，各个地区的独立王朝，为了显示自己的正统地位和实力，也纷纷设立类似智慧馆的高等教育机构和大学，如后倭马亚王朝曾建立了科尔多瓦大学，公元11世纪初法蒂玛王朝建立了科学馆等等。

在伊斯兰教历史上，图书馆和书店作为保存、传播文化的机构，到阿拔斯王朝时期，也得到了迅猛发展。遍布阿拉伯帝国的大小清真寺为了教学的方便，纷纷建立自己的图书馆；国家、政府官员和商人出资捐建图书馆在当时已经成为一种时尚；私人藏书的风气甚浓，个人图书馆开始出现，并免费向公众开放。在阿拔斯王朝初期，已经出现了专门经销图书的书店，在公元9世纪末，阿拔斯帝国的首都巴格达，就有书店100余家。到阿拔斯王朝中期，书店的功能被进一步充实，有的大书店成为学术研究的中心和文人雅士们聚会的重要场所，具备了文化沙龙的功能，这要比欧洲的文化沙龙早400余年。

伊斯兰文化教育的发展史，是一部充满辉煌业绩的历史，也是一部充满悲剧色彩的历史。在阿拔斯王朝中期以前，统治者们尽管对涉及政权安危的各种学说保持高度警惕，对非主流的伊斯兰教派进行排挤和迫害，但他们在学术上基本上采取了百家争鸣、百花齐放、兼收并蓄、理性扬弃的态度和方针，同时出于统治的需要，不遗余力地支持和鼓励科学技术的发展，对伊斯兰教文化的发展发挥了很大的促进作用。但是，到公元11世纪，阿拉伯内部出现的宗教与科学、唯心与唯物的争论，开始禁锢思想和学术自由。随后，伊斯兰极端神学运动的出现，将天文学、化学、希腊哲学等学说视为异端邪说，盛极一时的宗教与科学并重的学校，被纯宗教的学校替代。这场所谓的“回归真主运动”，实际上扼杀和窒息了正在蓬勃发展的伊斯兰文化，使当时处于时代先列的伊斯兰文化逐渐落伍，逐渐偏离了世界自然科学和人文科学发展的主航道，后终被迎头而上的西方文明的光芒遮挡。

1.3 伊斯兰文明的主要成就。伊斯兰文明是一个庞大的体系，包含着世俗文化和宗教文化、社会科学、自然科学等各学科，各个学科相互渗透，彼此吸收又独立发展，产生了创造性的成果。恩格斯在《自然辩证法》中曾评价阿拉伯哲学说：“在罗曼语诸民族那里，一种是从阿拉伯人那里吸收过来，并重新发现的希腊哲学那里得到营养的明快的自由思想，愈来愈根深蒂固，为十八世纪的唯物主义作了准备”。

在同一书中，他又评价伊斯兰自然科学说："古代流传下来欧几里得几何学和托勒密太阳系；阿拉伯流传下十进位制、代数学的发端、现代数字和炼金术；基督教的中世纪什么也没留下"。总之，在"八世纪中叶到十三世纪初这个时期，说阿拉伯语的人民，是全世界文化和文明的火炬的主要举起者。古代科学和哲学的重新发现，修补增订，承前启后，这些工作，都要归功于他们，有了他们的努力，西欧的文艺复兴才有可能"，"讲阿拉伯话的各国人民，是第三种一神教的创立者，是另外两种一神教的受益者，是与西方分享希腊－罗马文化传统的人民，是在整个中世纪时期高举文明火炬的人物，是对欧洲文艺复兴做出慷慨贡献的人们，他们在现代世界觉醒的、前进的各独立民族中间已经有了自己的位置"[15]。伊斯兰文明的主要成就和影响，可简要概括为哲学、自然科学、人文科学、宗教学等四大方面。

在哲学领域。由于受到希腊哲学思想的影响，阿拉伯人试图将哲学与宗教结合起来，形成了阿拉伯哲学史上著名的阿拉伯亚里士多德派，为促进中世纪哲学和科学的发展，做出了重要贡献。阿拉伯哲学的代表人物主要有肯迪(公元 801—873 年)、法拉比（公元 870—950 年)、伊本 · 西那（公元 980—1037 年)、伊本 · 鲁士德（公元 1126—1198 年)。肯迪是伊斯兰哲学的先驱，其主要著作有《论理智》、《灵魂的话》等。他的著作后来被翻译成拉丁文，对欧洲的培根等人影响甚大。法拉比对亚里士多德有精深的研究，并受其影响撰写了《市民政治》一书，第一次提出了关于模范城市的概念。法拉比一生著述颇丰，代表作有《形而上学要旨》、《范畴论》、《逻辑学入门》、《哲学的本质》、《文明策》、《论政治》、《本质论》等。法拉比的哲学著作，被翻译成欧洲各种语言，对欧洲文艺复兴和文化启蒙产生过强烈的影响。伊本 · 西那自幼受严格的伊斯兰教育，后学习亚里士多德、欧几里得、托勒密、法拉比等人的哲学。他一生的著作有 279 种之多，涉及哲学、心理学、物理学、几何学、天文学、逻辑学、语言学、伦理学和艺术等，其代表作有《治疗论》、《逻辑学节要》、《论灵魂》、《公正论》、《论命运》、《忧愁的本质》、《死亡的哲学》等，"他不仅在中世纪对欧洲有很大影响，还通过唯名论对欧洲文艺复兴产生过积极影响。欧洲文艺复兴时期出现的人道主义、泛神论以及经验论、感觉论及其它方面的自由思想，都或多或少地与伊本 · 西那的名字联系在一起"[16]。伊本 · 鲁士德是中世纪伊斯兰哲学之集大成者，

---

[15] 希提（美国）著，马坚译：《阿拉伯通史》下册，第 664、904 页，商务印书馆，1995 年 1 月第 3 版。

[16]《西方哲学史》，上卷第 517 页，商务印书馆，1976 年版。

他发展了亚力士多德的唯物主义思想，形成了自己的哲学体系。他的主要代表作有《亚里士多德形而上学注释》、《驳哲学家的矛盾》、《论柏拉图共和国》、《古代科学问题》、《哲学问题》、《逻辑导言》、《灵魂问答》等。他的著作大约在公元13世纪用拉丁文出版，在西欧广泛流传，形成阿威罗伊主义，统治西欧思想长达数百年。法国巴黎大学和意大利巴杜亚大学将他的著作定为哲学教材，著名诗人但丁在《神曲》第四篇中，赞扬伊本·鲁士德是亚里士多德哲学最伟大的注释家。勒南在《西方的阿拉伯文明》中写到："把大多数希腊哲学家介绍给我们的是阿拉伯人，这是他们对我们的功绩。他们对基督教的哲学复兴也有恩德。而伊本·鲁士德是亚里士多德思想观点中最伟大的翻译家和注释者。因此，不管在基督教徒中，还是在穆斯林中，他都占有极其重要的地位。基督教哲学家托马斯·阿奎通过他的注释，读到了亚里士多德的著作，我们不能忘记，是他创造了自由思想的观念"。总之，黑暗时代的欧洲人，从伊斯兰哲学中知道了亚里士多德，才开始研究哲学。伊斯兰哲学对于中世纪欧洲经院哲学有过重大影响，在西方哲学史上有重要的地位[17]。"阿拉伯哲学家们的先进哲学思想，犹如一把火炬，照亮了西欧昏暗的中世纪哲学发展的坎坷道路"[18]。

在自然科学领域，阿拉伯人全面、系统地学习了希腊数学、天文学、医学、物理学、力学、地理学等学科的知识，并创造了一些新学科、新理论。著名学者有拉齐（公元860—925年）、伊本·西那（公元980—1037年）、花拉子密（公元780—850年）和白塔尼（公元858—928年）。拉齐是阿拉伯医学的泰斗，他20卷本的《医学集成》，包括外科、解剖、药物、饮食疗法及卫生学等学科。他的《天花与麻疹》是这方面最早的著作。拉齐的著作对西方的影响长达数百年之久。据李约瑟博士引用有关阿拉伯古籍中的记载：拉齐在巴格达遇到过一位中国学者，此人在巴格达住过一年左右，两人成为了朋友。该人回中国前，特意请拉齐将有关医学知识传授给他。"中国医学在北宋初期对天花和麻疹一类疾病的认识有了重要转折，其中很可能就部分受到阿拉伯医学的启迪"[19]。伊本·西那既是一位哲学家，又是最负盛名的穆斯林医生。他的名著《医典》是公元12—17世纪欧洲各大学的医学教科书。花拉子密

[17] 杨怀中、余振贵主编《伊斯兰与中国文化》，第36页，宁夏人民出版社，1996年11月第2版。

[18] 高崖：《试论阿拉伯哲学及其对西欧中世纪哲学的影响》，《求是学刊》，1986年第5期。

[19] 杨怀中、余振贵主编《伊斯兰与中国文化》，第36—37页，宁夏人民出版社，1996年11月第2版。

是中世纪最伟大的天文学家和数学家，他制订的《花拉子密天文表》，代替了希腊和印度的各种天文表，成为东西方各种天文表的蓝本。他的数学代表作《积分和方程计算》，论及一次、二次方程的算术解法和初等几何，为阿拉伯和西方代数学奠定了基础。白塔尼修正了托勒密天文著作中的许多错误，修正了月球和某些行星轨道的计算法，证明了太阳环食的可能性，更准确地确定了黄道、黄道斜角以及回归年和四季之长，第一次提出了决定新月可见度的独创理论。

在人文科学领域。阿拉伯语言学随着阿拉伯帝国的建立，成为帝国内各个民族共同使用的语言和国际性的语言，促进了阿拉伯语研究工作的开展。阿拉伯文学中脍炙人口的名著《一千零一夜》，以其独有的文学魅力被世界各国人民所喜爱。中世纪杰出的历史学家麦斯欧迪（公元9世纪末 –957年）游历亚非各国，对各个地方的历史、地理、政治、宗教、风俗、文物、典章等都作了深入调查和翔实的记述，他把搜集到的资料汇编成30卷本的伟大著作，叫做《黄金草原与珠玑宝藏》，是一部百科全书式的史地著作，其中第一卷为包括中国在内的东西各国的历史概要。在阿拉伯帝国的建立过程中，地理学研究得到了迅速发展，伊斯兰地理学是研究远东、中亚、西亚、非洲和俄罗斯草原的重要史料。伊斯兰地理学家亚古特以其名著《地理词典》被誉为伟大的地理学家。

在宗教学领域，随着伊斯兰教在阿拉伯帝国地位的确定，经注学、圣训学、教法和教义学得到了发展，形成了伊斯兰宗教学。伊斯兰宗教学的成熟，确保了伊斯兰这个新兴宗教的发展、传播。

二、伊斯兰教经典的形成

伊斯兰教的创立，打破了阿拉伯人原先狭隘的部落思想与宗族观念，改变了阿拉伯人过去推崇的匹夫之勇、无节制的豪侠、过分的慷慨、血亲复仇等陋习。随着伊斯兰教的传播，形成了其基本道德观，主要包括敬事安拉、顺服主命、遵守教律、平和忍耐、放弃个人和宗族的利益、乐天知足、不矜夸、不聚敛、尊奉《古兰经》

倡导的社会义务等[20]。《古兰经》说："你们当崇拜真主，不要以任何物配他，当孝敬父母，当优待亲戚，当怜恤孤儿，当救济贫民，当亲爱近邻、远邻和伴侣，当款待旅客，当款待奴仆。真主的确不喜爱傲慢的、矜夸的人"[21]。"你们应当服从真主，应当服从使者和你们中的主事人"[22]。伊斯兰教认为，每个穆斯林必须实践《古兰经》所规定的对国家、人类、社会、家庭等的一切义务，才能算真正意义上的穆斯林。伊斯兰教是宗教与人生社会并重的宗教，反对弃绝现实生活，反对出家修行。因此伊斯兰国家没有修道院，没有出家的修士与修女，没有牧师和僧侣，更没有和尚和尼姑。伊斯兰教的阿訇、伊玛姆等职务是世俗性的宗教职务，他们的家庭生活和社会生活，与普通的穆斯林没有任何区别。每个穆斯林遵行宗教仪式，都只能算是个人的善功，不能代替《古兰经》所规定的社会义务[23]。伊斯兰教的基本道德观，具体反映在其经典、信仰和宗教仪式里。

2.1 伊斯兰教圣典《古兰经》。《古兰经》是伊斯兰教的根本经典。"在穆斯林宗教和日常生活中占有重要地位，既是伊斯兰教立法创制和确立教义教理的首要依据，又是穆斯林生活和行为的基本准绳"[24]。"古兰"是阿拉伯语"宣读"、"朗读"的音译。中世纪的伊斯兰教经注学家根据《古兰经》经文的表述，认为其应该有55种名称，其中库图布[25]、启示、启迪、迪克尔[26]、真理、光、智慧、训诫等名称为各国穆斯林所常用。中国穆斯林曾将《古兰经》称为《天经》、《天方宝经》[27]、《宝命真经》等。

伊斯兰教认为，《古兰经》是真主安拉的言语，"这《古兰经》确是全世界的主所启示的"[28]，"我确已以此为阿拉伯文的《古兰经》，以便你们了解。在我那里的

---

[20] 纳忠、朱凯、史希同等著：《传承与交融：阿拉伯文化》，第45页，浙江人民出版社，1993年3月第1版。

[21]《古兰经》，第4章第36节，沙特阿拉伯法赫德国王《古兰经》印制厂，麦地那，1990年版。

[22]《古兰经》，第4章第59节，沙特阿拉伯法赫德国王《古兰经》印制厂，麦地那，1990年版。

[23] 纳忠、朱凯、史希同等著：《传承与交融：阿拉伯文化》，第44页，浙江人民出版社，1993年3月第1版。

[24] 金宜久主编：《伊斯兰教小辞典》，第181页，上海辞书出版社，2002年5月第2版。

[25] 阿拉伯语书、读物的音译。

[26] 阿拉伯语赞美、念颂的音译。

[27] 我国明代史料中称麦加和阿拉伯地区为天方，伊斯兰教因诞生于麦加并首传于阿拉伯地区，因此伊斯兰教在我国又被称为天方教，其经典由此被称为《天方宝经》。

[28]《古兰经》，第26章第192节，沙特阿拉伯法赫德国王《古兰经》印制厂，麦地那，1990年版。

天经原本中，它确是高尚的，确是睿智的”[29]，“这是尊严的《古兰经》，记录在一块受保护的天牌上”[30]。《古兰经》是由哲布勒伊莱天使以阿拉伯语降示给先知穆罕默德的，“那忠实的精神把他降示在你的心上，以便你警告众人，以明白的阿拉伯语”[31]。伊斯兰教认为，《古兰经》是真主降示给人类的经典，过去真主曾经降示过天启，“它确是古经典中被提到过的”[32]，但古本经文多失其真，因此《古兰经》修正和包括了前古经义，在所有经文中是最终的、最珍贵的。

《古兰经》是先知穆罕默德在 23 年的传教过程中，以真主安拉启示的名义陆续颁布的，共计 114 章，6200 余节[33]，按照降示的地点，分为麦加篇（约占全经三分之二）和麦地那篇（约占全经三分之一）。据记载，穆罕默德在麦加传教初期，就有人开始记录、背诵他宣布的启示，但正式设置启示记录人则是在迁移到麦地那之后。两个时期记录启示的人，都将听到的启示记录在皮革、石片、兽骨、椰枣叶等物品上面，散乱地保存在各个记录者的手中，并没有整理成册。穆罕默德去世后，阿拉伯半岛上出现了许多伪先知，声称是继穆罕默德之后能从真主那里直接得到启示的人，并被一些部落拥戴。伪先知的出现，对新生的麦地那伊斯兰政权构成了巨大威胁，酿成了伊斯兰教历史上的第一次政治危机。因此，第一任哈里法阿布·伯克尔等人在讨伐伪先知，平息叛乱过程中，深感只有将真主安拉降示的《古兰经》完整保存下来，才能以它为思想旗帜，将先知穆罕默德开创的事业继续下去。由此，哈里法阿布·伯克尔决定请曾担任过专司记录启示的宰德·本·萨比特[34]，负责搜集、整理分散的记录，并加以核对、誊清。为确保启示的权威性，阿布·伯克尔规定，凡采纳的经文，必须有另外的文字或权威的口头材料作为旁证，否则不予收录。宰德·本·萨比特整理的《古兰经》，被称为穆斯哈夫[35]，作为唯一的

[29]《古兰经》，第 43 章第 3—4 节，沙特阿拉伯法赫德国王《古兰经》印制厂，麦地那，1990 年版。

[30]《古兰经》，第 85 章第 21—22 节，沙特阿拉伯法赫德国王《古兰经》印制厂，麦地那，1990 年版。

[31]《古兰经》，第 26 章第 193—195 节，沙特阿拉伯法赫德国王《古兰经》印制厂，麦地那，1990 年版。

[32]《古兰经》，第 26 章第 197 节，沙特阿拉伯法赫德国王《古兰经》印制厂，麦地那，1990 年版。

[33] 由于《古兰经》的奥斯曼定本在定稿时考虑了各地不同的方言和语法习惯，因此在具体分节时略有区别。故最少的分为 6204 节，最多的为 6666 节。我国穆斯林大都采用 6666 节的说法。

[34] 公元 611 －公元约 665 年，麦地那人，曾担任过先知穆罕默德的书记。哈里法阿布·伯克尔时期，奉命负责汇集整理《古兰经》。第三任哈里法奥斯曼·本·阿凡时期，又奉命同其它人一起订正编纂《古兰经》，形成“奥斯曼定本”，即今天流传的《古兰经》底本。

[35] 阿拉伯语汇集本、汇总本的音译。

正本，保存在麦地那，先由哈里法阿布·伯克尔保管，随后由第二任哈里法欧麦尔保管。

第三任哈里法奥斯曼·本·阿凡执政时，伊斯兰教已经随同阿拉伯人的对外征伐，传播到了阿拉伯半岛以外的广大地区。为了向人们阐述伊斯兰教的教义，就需要以经典为根据。但是保存在麦地那的穆斯哈夫孤本，难以发挥指导广大地区统一启示的作用。阿拉伯人在征伐过程中，主要依靠的仍是人们记忆中的经文，以及个别人手抄的经文片断，对《古兰经》的解释既不完整，也难免有疏漏之处。同时，由于当时记录经文的文字比较简陋，来自不同部落的人在记录时使用的方言不同，因此出现了在章节编排、用词、读法、断句等方面不一致的问题，各地穆斯林常常因为经文不一致而起争端。特别突出的是，奉哈里法奥斯曼·本·阿凡之命远征阿塞拜疆的阿拉伯军队中，伊拉克籍和叙利亚籍的士兵因对《古兰经》的读法不一致，而发生了严重的斗争事件。这些事件，促使哈里法奥斯曼·本·阿凡等当政者认识到，统一《古兰经》版本对增进阿拉伯人内部团结、促进宣传教义，具有极端重要性。因此，哈里法奥斯曼·本·阿凡再次指定宰德·本·萨比特等人，以第一任哈里法阿布·伯克尔的穆斯哈夫本为基础，重新修订、整理、编排《古兰经》的内容和章节，并以麦加的方言古莱什语为统一《古兰经》用语的语言。整理成书后，定为标准穆斯哈夫本，也称为奥斯曼本、奥斯曼定本、定本、伊玛姆本等，以区别于第一任哈里法阿布·伯克尔的穆斯哈夫本。随后，哈里法奥斯曼·本·阿凡命令，将标准穆斯哈夫本誊写 7 部[36]（具体说法不一，但主流说法为 7 部），除在麦地那保留 1 部外，将其余 6 部分送麦加、大马士革、库法、也门、巴士拉、巴林等 6 个主要地区，并宣布其它抄本一律无效，予以销毁。至今，全世界穆斯林沿用的，主要是保存在麦地那的版本。

《古兰经》包括了伊斯兰教的基本信仰和基本功课，其中特别强调真主安拉的独一，顺从、忍耐、行善、施舍和宿命；对阿拉伯半岛社会的种种主张和伦理规范；为政教合一的乌玛确立的宗教、政治、经济、社会、军事、法律等制度；与犹太教、基督教信徒，以及多神教、不信教者等进行论辩的记述；根据传教需要

[36] 7 部标准穆斯哈夫本实际上也并不完全一致，这主要是考虑到 7 个地区的方言、语法习惯的不同，而略有差别。但是，主要内容和重要的读法是完全相同的。这体现了哈里法奥斯曼·本·阿凡的政治智慧，以及求大同、存小异的政治策略。

而引用的一些流行于阿拉伯半岛的犹太教、基督教，以及古阿拉伯人的故事、传说和谚语；用于宗教仪式和劝告活动的誓词、祈祷文；关于诸多自然现象的描述；穆罕默德传教的活动情况，等等。标准穆斯哈夫本没有按照启示降示的时间顺序来编排，而是以纲领性的信仰祷词法蒂哈[37]为首章，将一些同穆斯林宗教生活和社会生活密切联系的长篇经文编排在前，将一些阐述一神教思想、谴责多神崇拜、叙述古代先知事迹的篇章编排在中间，而将一些早期降示的短篇，大体按照经文的长短放在全书的最后。

《古兰经》是以阿拉伯语降示的，伊斯兰教认为只能以阿拉伯文朗读和传诵。因为《古兰经》的经文是真主的言语，翻译后会难以如实反映原意，甚至会扭曲经文。但是，随着伊斯兰教的传播和时间的推移，反对翻译《古兰经》的声音越来越弱，出现了许多种语言的译本。《古兰经》最早的译本是公元956年的波斯文译本，1143年有了第一个欧洲语言拉丁文的译本[38]，并于1543年在巴塞尔印刷发行。中国自明朝以来，开始有阿拉伯文选本，随后有汉语和阿拉伯语对照的选译本、汉语对音本，以及1862年的杜文秀刻本。从20世纪20年代起，中国开始出现《古兰经》的汉语通译本，先后有李铁铮、姬觉弥、王静斋、刘锦标、杨仲明、时子周、马坚、周仲羲、仝道全、沈遐准等译本，此外还有谢穆斯丁等的维吾尔文译本。目前，《古兰经》在全世界已经有70多种语言、500多种版本的译本。《古兰经》译本的出现和流传，对不懂阿拉伯语的穆斯林掌握经文内容、理解经文意义，是有重要现实意义的。同时，《古兰经》译本的出现，对不信仰伊斯兰教的人们了解该宗教，不无裨益，"对伊斯兰教自身的发展和传播也是有利的"[39]。

2.2 圣训的形成及其地位。圣训是先知穆罕默德及其认可的传教、立教的言行辑录，是伊斯兰教中仅次于《古兰经》的基本经典，是对《古兰经》基本思想的阐释。圣训对伊斯兰教的教义、教律、教制、礼仪和道德做出了全面的回答和论述，成为

---

[37] 是阿拉伯语开端的音译，是《古兰经》首章的篇名，故名。全章共计有7节："奉至仁至慈的真主之名。一切赞颂，全归真主，全世界的主，至仁至慈的主，报应日的主。我们只崇拜你，只求你佑助，求你引导我们上正路，你所佑助者的路，不是受谴责者的路，也不是迷误者的路"（《古兰经》，第1章，沙特阿拉伯法赫德国王《古兰经》印制厂，麦地那，1990年版）。本章简明扼要地阐述了伊斯兰教的信仰，起着开宗明义的重要作用，这也是法蒂哈一词隐含的意义。

[38] 由英国人罗卜特、德国人海尔曼合译。

[39] 金宜久主编：《伊斯兰教》，第70页，宗教文化出版社，1997年10月，第1版。

后世伊斯兰各个教派立法、制法的第二渊源，也是历代教职人员、学者进行宣教和立论、立说的依据[40]。如《古兰经》对施舍、济贫等仅仅有原则性的规定，没有明确的数量要求，圣训将其具体化，提出了数量要求，明确限定施舍财产的“三分之一”[41]。

先知穆罕默德生前的言行常为周围的弟子和家人心记口传，他本人也曾鼓励人们遵守奉行，但是他担心人们将其言行与《古兰经》经文混淆，后来他禁止弟子们对此进行记录。穆罕默德去世后，随着伊斯兰教在新征服地区的广泛传播和发展，出现了许多新的理论和实践问题,但是新情况在《古兰经》中没有具体的律例可循，“社会生活的发展完全突破了经文的种种原则规定，需要回忆和追击穆罕默德的种种言行，作为处置问题的‘前例’，或以它为推理、仿效的根据”[42]。出于巩固哈里法政权、捍卫伊斯兰教权威、创制教法律例、编写教史圣传等的现实需要，在阿拉伯帝国哈里法的鼓励下，圣训学家、教法学家和历史学家们，开始对流行各地的圣训及其传述世系进行广泛的搜集和整理、考证、筛选和去伪存真等工作。在辑录和研究圣训的过程中，逐步建立和完善了作为伊斯兰教重要学科分支之一的圣训学，也逐步形成了目前伊斯兰教的各个教派（具体内容详见本文第一章3.3节）。

圣训一般有传述世系和正文两部分组成。传述世系由一系列传述人的名字组成，用以证明圣训的真实可靠。正文部分涉及的问题极其广泛，从信仰的原理、原则等大问题，到日常琐事，均有专门论述，主要包括对真主独一的信仰问题，以及礼仪、禁忌、圣战、战利品分配、饮食、净身、笃信与忤逆、证人与作证、抚养孤儿、对待近亲远邻的态度、诚实公正、行善、顺从等宗教礼仪和宗教伦理问题。还包括妇女与婚姻、聘礼与离异、丧葬与疾病、行乞与济贫、商业与利息、畜牧业等社会和经济问题，包括《古兰经》降示的情景描述、对经文的论述和说明、经文的诵读、礼拜时念的祈祷词、礼拜时的姿势、先知穆罕默德的品行等宗教生活问题，甚至还包括了做梦与圆梦、睡觉时是否要留明火、打喷嚏等生活细节问题。从总体上看，“圣

[40] 米寿江、尤加著：《中国伊斯兰教简史》，第24页，宗教文化出版社，2000年11月，第1版。

[41] 宝文安、买买提·赛来译：《布哈里圣训实录精华》第一册坎斯塔勒拉尼注释，第52页，中国社会科学出版社，1981年，第1版。

[42] 金宜久主编：《伊斯兰教》，第72页，宗教文化出版社，1997年10月，第1版。

训是《古兰经》不可缺少的阐释与补充”[43]，“与《古兰经》相辅相成，在阿拉伯思想文化史上占有极其重要的地位，是伊斯兰教迅速发展为世界性宗教的基石，在人类文明中占有重要的位置”[44]。

三、伊斯兰教的基本信仰

伊斯兰教的产生，从政治层面上看，反映了阿拉伯半岛从分散走向集中，从分裂走向统一的发展要求。从宗教层面上看，则是由一神教代替多神教，由统一宗教代替宗教林立状况的结果。“它把许多神灵所具有的自然属性和社会属性都集中到一个万能神的身上，而这个神本身又是抽象的人的反映。独一神的至高无上和全能的特性恰恰是曲折地反映了统治者的至高权力和统治欲望”[45]。伊斯兰教最基本的信条是“万物无主，唯有真主；穆罕默德是真主的使者”。这个信条清楚地表明伊斯兰教是反对崇拜多神和偶像的“信主独一”的一神教宗教，清楚地表明了先知穆罕默德是安拉的使者这个身份，穆罕默德本人并不是神，他只是在人间为安拉传递信息的人，是神权和世俗权的集中体现，《古兰经》说，“你只是一个警告者。我确已使你本真理而为报喜者和警告者”[46]。

伊斯兰教义学家认为，伊斯兰教是由伊玛尼[47]、以巴达特[48]和伊哈桑尼[49]等3大部分组成的。其中，伊玛尼指的是宗教信仰，以巴达特指的是宗教义务，伊哈桑尼指的是宗教道德规范。“宗教信仰属于理论方面，宗教义务和善行则属于实践方面。这两个方面结合起来就构成了伊斯兰教的基本教理”[50]。本节主要阐述宗教信

[43] 金宜久主编：《伊斯兰教》，第77页，宗教文化出版社，1997年10月，第1版。

[44] 米寿江、尤佳著：《中国伊斯兰教简史》，第27页，宗教文化出版社，2000年11月，第1版。

[45] 金宜久主编：《伊斯兰教》，第84页，宗教文化出版社，1997年10月，第1版。

[46]《古兰经》，第35章第24节，沙特阿拉伯法赫德国王《古兰经》印制厂，麦地那，1990年版。

[47] 是阿拉伯语信仰的音译。

[48] 是阿拉伯语义务的音译。

[49] 是阿拉伯语行善的音译。

[50] 金宜久主编：《伊斯兰教》，第84页，宗教文化出版社，1997年10月，第1版。

仰，宗教义务和宗教道德规范在本章第二节中详细阐述。

《古兰经》说："信道的人们啊！你们当确信真主和使者，以及他所降示给使者的经典，和他以前所降示的经典。谁不信真主、天神、经典、使者、末日，谁确已深入迷误了"[51]。这段启示阐明了伊斯兰教信安拉、信安拉的天使、信安拉的使者、信安拉的经典、信后世等五大信仰，简称为"五信"。中国穆斯林将《古兰经》中关于万事的命运皆由真主于事先决定的信念，列为"五信"之后，称为"信前定"。因此，伊斯兰教的基本信仰一般包括信安拉、信安拉的天使、信安拉的使者、信安拉的经典、信后世、信前定等六个方面，被简称为伊斯兰教的"六信"。

3.1 信安拉[52]是伊斯兰教最首要、最基本、最重要的信仰。伊斯兰教认为信安拉是基本前提，其它一切信仰都是由它派生和规定的。安拉是穆斯林信仰的宇宙间独一无二的真宰。我国穆斯林称安拉为真主，西北地区的穆斯林还称之为胡达（波斯文的音译）。根据《古兰经》的描述，安拉有 99 个美名和 99 种高尚的品德，他是宇宙间独一无二、永生永存、创造一切、主宰一切、至仁至慈的真宰。

伊斯兰教认为，安拉既不生育，也不被生育，他不是一个有形体，也不是一个实体，他不受时空限制，无始也无终，但他却无所不知、无所不在、无处不存。正因为他没有形体特征，因此不可能有肖像或塑像。伊斯兰教认为，安拉能降福于人，也能降灾于人，但他是至慈至仁的，他不需要人们的汇报，人们也没有能力回报他那无法衡量的恩典和慈悯。与同为一神教的基督教相比，两者的一神信仰是有巨大区别的。

伊斯兰教拒绝和反对基督教三位一体的信条，"妄言真主确是三位中的一位的人，确已不信道了。除独一的主宰外，绝无应受崇拜的"[53]。在伊斯兰教看来，基督教主张的三位一体，无疑是一种变相的多神教。正因为如此，信仰独一无二的安拉，是伊斯兰教信仰的基石。

3.2 信天使。伊斯兰教认为，天使（也有人称为天仙、天神），是真主安拉用光创造出来的一种妙体，他们圣洁无邪，没有性别，长有翅膀，飞行神速，神通广大，

---

[51]《古兰经》，第 4 章第 136 节，沙特阿拉伯法赫德国王《古兰经》印制厂，麦地那，1990 年版。

[52] 安拉是阿拉伯语的音译，为伊斯兰教信仰的唯一神的名字。伊斯兰教创立之前，安拉是麦加居民所崇拜的诸神中的创造神。穆罕默德创教之初，在麦加篇里神只是以"主"、"我的主"出现，后来才明确把伊斯兰教信奉的唯一神称为安拉。

[53]《古兰经》，第 5 章第 73 节，沙特阿拉伯法赫德国王《古兰经》印制厂，麦地那，1990 年版。

变幻莫测，遍布于人间天上，执行着各种不同的任务。他们作为真主的差役，受安拉管辖，绝对服从安拉的旨意，他们没有权利按自己的意志行事，没有权力在真主的面前替人说情，也不能向安拉提出自己的建议。

在诸多天使中，有四大天使最为穆斯林所熟悉。他们是专为安拉向先知穆罕默德传递启示的、地位最高的天使哲布勒伊莱，负责观察宇宙、专司人间衣食供养的天使米卡勒，掌管人生死的取命天使阿兹拉仪勒，专司风雨、掌管末日审判号角，并负责宣告世界末日来临的天使伊斯拉斐勒。

天使虽是真主创造的，但其中也有一些因步入歧途，犯了错误，而被安拉严厉处罚和制裁的，如《古兰经》中曾多次提到过的以布劣斯（意思为恶魔）、哈鲁特（意思为精灵）[54] 等，因拒绝执行或违抗真主的命令，而被送入了火狱[55]。

伊斯兰教强调信天使，但绝对禁止和反对人们敬拜天使、精灵，因为伊斯兰教除安拉外，不敬拜任何神灵。《古兰经》将那些将天使、精灵与真主并列起来的行为，称之为不可饶恕的罪恶，并认为应受末日的审判。

3.3 信使者。安拉在不同时期曾向不同的民族派遣过许多使者，“我在每个民族中，确已派遣一个使者，说：‘你们当崇拜真主，当远离恶魔’”[56]。

每位使者都是一个实实在在的有血有肉的凡人，他们奉安拉之命，受到安拉的启示，来到人间劝善止恶，“远离恶魔”，引导人类走向正道，“崇拜真主”。

伊斯兰教认为，所有的使者都是先知、圣人和人类的表率[57]。伊斯兰教认为，先知是直接或通过天使，由多种不同形式领受安拉启示而做出预言的人。而使者除此以外，还负有安拉直接赋予的宗教使命，因此使者的地位高于先知。

《古兰经》中提到过名字的先知和使者有 28 位之多。在这 28 位先知和使者中，

---

[54] 以布劣斯是安拉用火制造的，他因拒绝按照安拉的命令，向用土造就的人祖阿丹跪拜，而遭到安拉的诅咒。哈鲁特是安拉用火造就的，属于精灵，无定形但有性别之分，偶尔现为人形，有善有恶，为恶的同样将受安拉审判。

[55] 在《古兰经》第 38 章第 71—78 节中描述了这个过程：“当时，你的主曾对众天神说：‘我必定要用泥造一个人，当我把他造出来，并将我的精神吹入他的体内的时候，你们当为他而倒身叩头’。众天神全体一同叩头，惟以布劣斯自大，他原是不信道者。主说：‘以布劣斯啊！你怎么不肯对我亲手造的人叩头呢？你自大呢？还是你本是高尚的呢？’他说：‘我比他高贵；你用火造我，用泥造他’。主说：‘你从乐园中出去吧！你确是被放逐的，你必遭我的弃绝，直到报应日。’”

[56]《古兰经》，第 16 章第 36 节，沙特阿拉伯法赫德国王《古兰经》印制厂，麦地那，1990 年版。

[57] 中国的穆斯林学者认为，根据《古兰经》这一教义，儒家文化的创始人也属于先知和使者之一。这为伊斯兰教与中华文明的融合打开了大门。这部分内容在后面的章节中将详细论述。

其中有6位最为穆斯林熟悉，也是穆斯林信仰的6大使者。他们是，阿丹（《圣经》中的亚当）、努海（《圣经》中的诺亚）、易卜拉欣（《圣经》中的亚伯拉罕）、穆萨（《圣经》中的摩西）、尔撒（《圣经》中的耶稣）、穆罕默德。伊斯兰教认为，穆罕默德是使者和先知名单中的最后一位，是所有先知中的“封印”使者。《古兰经》说，“穆罕默德不是你们中任何男人的父亲，而是真主的使者，和众先知的封印”[58]。穆罕默德作为使者和封印先知，因而是最伟大的先知，是至圣，在诸使者中具有特殊的、显赫的地位，是闪族宗教之集大成者。安拉通过天使哲布勒伊莱将启示传达给穆罕默德，再由穆罕默德降谕到人间，他的一言一行，都代表了安拉的意志。因此，服从安拉的人，就必须无条件地服从安拉的使者穆罕默德，把他的话当做圣典，把他的行为奉为楷模，并当做自己宗教和世俗生活的准则。

但是，《古兰经》也一再强调，先知穆罕默德是安拉的使者，是人而不是神。伊斯兰教注重信使者，但反对崇拜使者，反对神化使者。“我只是一个警告者。除独一至尊的真主外，绝无应受崇拜的。他是天地万物的主，他是万能的、至赦的”[59]。因此，世界各国穆斯林，特别反感把伊斯兰教误称为穆罕默德教。

3.4 信经典。信经典就是坚定不移地信仰安拉通过天使哲布勒伊莱转达给穆罕默德的《古兰经》。伊斯兰教认为，早在《古兰经》之前，安拉曾经通过其他使者先后降谕到人间许多部天经，据说有114部之多。但是这些天经不是失散，就是被以讹传讹地篡改了，现存的许多所谓经典是不可信的。“他降示你这部包含真理的经典，以证实以前的一切天经；他曾降示《讨拉特》和《引支勒》于此经之前，以作世人的向导；又降示证据”[60]。《古兰经》经常提到的天经有四部，即《讨拉特》、《引支勒》、《则福尔》[61]和《古兰经》。其中《古兰经》被认为是安拉降示的最后一部天经，是最完整、最可靠、最完美、最神圣的一部经典。所以，穆斯林必须无条件地信仰和按《古兰经》办事。

3.5 信后世。信后世也被称为信末日审判，这个信仰构成了伊斯兰教的两世观。

---

[58]《古兰经》，第33章第40节，沙特阿拉伯法赫德国王《古兰经》印制厂，麦地那，1990年版。

[59]《古兰经》，第38章第65—66节，沙特阿拉伯法赫德国王《古兰经》印制厂，麦地那，1990年版。

[60]《古兰经》，第3章第3—4节，沙特阿拉伯法赫德国王《古兰经》印制厂，麦地那，1990年版。《讨拉特》是摩西五经的音译；《引支勒》是基督教福音书的音译。

[61]是《大卫诗篇》的音译。

伊斯兰教认为，在今世和后世之间，有一个世界末日。世界末日来临之时，安拉根据天使对每个人今世善恶行为的记录[62]，逐个进行最后的审判，以决定他们在后世的归宿。今世笃信教义、积德行善的人升入天国，反之则被打入火狱。《古兰经》记载，当天使伊斯拉斐勒吹响世界末日的号角时，日月无光、天崩地裂、世界毁灭，所有的死人都将复活，等待接受真主的审问。受审者将通过一座架设在火狱之上，狭窄如发丝，锋利如刀刃，通往天国的天桥。生前信教行善者可安全通过，作恶者将掉入火狱。

在天国里，生活是极其美满幸福的。那里，“有水河，水质不腐；有乳河，乳味不变；有酒河，饮者称快；有蜜河，蜜质纯洁；他们在乐园中，有各种水果，可以享受”[63]，“他们将在恩泽的乐园中。许多前人和许多后人，在珠宝镶成的床榻上，彼此相对地靠在上面。长生不老的童仆，轮流服侍他们，捧着盏和壶，与满杯的醴泉”[64]，“还有白皙的、美目的妻子，好像藏在蚌壳里的珍珠一样”[65]，“她们好像红宝石和小珍珠一样”[66]，“幸福者，幸福者是何等的人？他们享受无刺的酸枣树，结实累累的（香蕉）树，漫漫的树荫，泛泛的流水，丰富的水果，四时不绝，可以随意摘食”[67]，“你们和你们的妻子，愉快地进乐园吧，将有金盘和金杯，在他们之间挨次传递。乐园中有心所慕恋，眼所欣赏的乐趣，你们将永居其中。这是你们因自己的善行而得继承的乐园。你们在其中，将有许多水果，供你们取食”[68]。

在火狱里则是另外一种景象。“他们必定要被关在烈火中，吊在许多很高的柱子上”[69]，“他将享受沸水的款待和烈火的烧灼”[70]，“那是用人和石做燃料的，已

[62] 伊斯兰教认为每个人的两肩上各有一个天使，左记恶，右记善。天使始终与人相伴随，观察人们的行为，记录和保存人们的言行，无论好坏，丝毫不漏。待人们死后，天使把每个人在世上的所作所为原封不动地奉献给安拉，作为末日审判的依据。

[63]《古兰经》，第47章第15节，沙特阿拉伯法赫德国王《古兰经》印制厂，麦地那，1990年版。

[64]《古兰经》，第56章第12-18节，沙特阿拉伯法赫德国王《古兰经》印制厂，麦地那，1990年版。

[65]《古兰经》，第56章第22-23节，沙特阿拉伯法赫德国王《古兰经》印制厂，麦地那，1990年版。

[66]《古兰经》，第55章第58节，沙特阿拉伯法赫德国王《古兰经》印制厂，麦地那，1990年版。

[67]《古兰经》，第56章第27-33节，沙特阿拉伯法赫德国王《古兰经》印制厂，麦地那，1990年版。

[68]《古兰经》，第43章第70-73节，沙特阿拉伯法赫德国王《古兰经》印制厂，麦地那，1990年版

[69]《古兰经》，第104章第8-9节，沙特阿拉伯法赫德国王《古兰经》印制厂，麦地那，1990年版。

[70]《古兰经》，第56章第93-94节，沙特阿拉伯法赫德国王《古兰经》印制厂，麦地那，1990年版。

为不信道的人们预备好了”[71]，“主持火刑的，是许多残忍而严厉的天神”[72]，“薄命者，薄命者是何等的人？他们在毒风和沸水中，在黑烟的阴影下，既不凉爽，又不美观”[73]，“不信道者已经有为他们而裁制的火衣了，沸水将倾注在他们的头上，他们的内脏和皮肤将被沸水所溶化，他们将享受铁鞭的抽打。他们每因愁闷而逃出火狱，都被拦回去。你们尝试烧灼的刑罚吧！”[74]

至于世界末日什么时候来临，伊斯兰教认为，这个问题只有真主安拉知道，他将在预定的合适时间突然降临。有一个穆斯林曾经询问先知穆罕默德末日何时降临，先知回答说：“在信念丧尽之时，你就等候末日吧！”[75]

3.6信前定。信前定实际上是宿命论。伊斯兰教认为，安拉的意志谁也无法改变，承认和顺从安拉的安排是穆斯林唯一的、不可改变的选择和信仰。因此，人的富贵贫贱、吉凶祸福、生死寿限等等，均是安拉先天所定，人自身无法改变，也就是所谓万事由主定，半点不由人。一切事物都是由真主安拉预先安排的，“他预定万物，而加以引导”[76]，“真主创造你们，和你们的行为”[77]。但是，伊斯兰教还认为，真主安拉只赐予人善行，而恶行是人们自招所致，因此伊斯兰教拒绝原罪说，也没有洗刷原罪的洗礼仪式。在宿命论和人的自由意志两者之间的关系上，伊斯兰教并没有做出特别明确的界定，所以伊斯兰教强调信前定，但也有倡导尽人事的一面。这也是许多教派分歧的重要原因。

四、伊斯兰教的宗教制度

金宜久先生曾说，“宗教制度包括宗教上的各种礼仪典制和戒律，其特点是具

[71]《古兰经》，第2章第24节，沙特阿拉伯法赫德国王《古兰经》印制厂，麦地那，1990年版。

[72]《古兰经》，第66章第6节，沙特阿拉伯法赫德国王《古兰经》印制厂，麦地那，1990年版。

[73]《古兰经》，第56章第41–44节，沙特阿拉伯法赫德国王《古兰经》印制厂，麦地那，1990年版。

[74]《古兰经》，第22章第19–22节，沙特阿拉伯法赫德国王《古兰经》印制厂，麦地那，1990年版。

[75]《布哈里圣训实录精华》，第24页，中国社会科学出版社，1981年，第1版。

[76]《古兰经》，第87章第3节，沙特阿拉伯法赫德国王《古兰经》印制厂，麦地那，1990年版。

[77]《古兰经》，第37章第96节，沙特阿拉伯法赫德国王《古兰经》印制厂，麦地那，1990年版。

有集团性、相对稳定性或程序性，适应于同一宗教社团内的所有信徒，并有一定的制约力。宗教制度由宗教意识内容所决定。教徒遵行宗教制度总是表现人对神的崇拜和依附，通过‘人的圣化’和‘神的俗化’，企求达到圣俗结合，开辟一条沟通由神到人的道路（或由人到神的道路），从而邀取神的恩宠和护佑，谋求某种心灵上的慰藉（或超脱感），以暂时填补精神上的某些靠自身力量无法实现的欲求”[78]。

伊斯兰教的宗教礼仪典制，在《古兰经》里就有诸多体现，“我为每个民族制定一种供献的仪式”[79]，“我为你们以骆驼为真主的标志”[80]。从实际情况看，伊斯兰教的宗教制度是先知穆罕默德及其后人为维持穆斯林的宗教信仰和宗教感情，用来表达对真主的信仰和敬畏，根据环境的变化和斗争的需要，继承和改造了阿拉伯民族原始崇拜的某些习俗，并参用了犹太教、基督教的某些规定，逐步完善化并规范化的[81]。

伊斯兰教的宗教制度是伊巴达特（义务）、伊哈桑尼（行善）两类宗教实践的综合体，也称为宗教义务，或天命功课。主要包括五个方面的内容，即信仰表白、谨守拜功、坚持斋戒、完纳天课、朝觐圣地。简称为念、礼、斋、课、朝，我国穆斯林称之为“五功”。

4.1 信仰表白。是指穆斯林念颂舍哈德[82]：“万物无主，唯有真主；穆罕默德是真主的使者”，以此对自己的信仰进行公开表白或作证。穆斯林的婴儿初生的时候，首先听到的是这两句话。穆斯林在一切重要的宗教活动中，都要念诵它。一个穆斯林一生中说得最多的就是这两句话。伊斯兰教认为，信仰表白或念舍哈德，是每个穆斯林表达信仰的基本内容和形式。穆斯林在念舍哈德时，不仅要口念，而且要心念，做到心中诚信。念舍哈德非常简便、明了，也非常切实可行，对深化穆斯林的宗教信念具有极重要的作用。

4.2 谨守拜功。也就是定时做撒拉特[83]，是穆斯林向安拉表示感恩、赞美、恳

---

[78] 金宜久主编：《伊斯兰教》，第 93 页，宗教文化出版社，1997 年 10 月，第 1 版。

[79]《古兰经》，第 22 章第 34 节，沙特阿拉伯法赫德国王《古兰经》印制厂，麦地那，1990 年版。

[80]《古兰经》，第 22 章第 36 节，沙特阿拉伯法赫德国王《古兰经》印制厂，麦地那，1990 年版。

[81] 金宜久主编：《伊斯兰教》，第 93 页，宗教文化出版社，1997 年 10 月，第 1 版。

[82] 阿拉伯语证词的音译，我国穆斯林称之为清真言，或作证词。

[83] 阿拉伯语礼拜的音译，波斯文音译为乃玛孜，通称为礼拜。伊斯兰教创立初期，并没有固定的礼拜方向、次数和时间要求。最初，穆斯林礼拜的朝向是耶路撒冷，后来才改为朝向麦加的克尔白，并形成了一整套固定

求和禀告的一种宗教仪式。穆斯林要定时面朝麦加克尔白（天房），向安拉拜祷。它分为日礼、聚礼、会礼等三大类。日礼每日 5 次：晨礼（破晓时）、晌礼（正午过后）、晡礼（下午太阳偏西时）、昏礼（黄昏时）、宵礼（人夜）。聚礼每周一次，在周五的正午过后举行，又称为主麻[84]。会礼每年两次，开斋节[85]、宰牲节[86]各一次。此外，伊斯兰教还规定所有穆斯林都有为亡人举行殡礼的义务，这是一种为亡人向真主祈祷的集体礼拜，与其它类型礼拜不同，殡礼没有鞠躬和叩头，参加者站在洗净亡人的东侧，面向克尔白。

4.3 坚持斋戒。伊斯兰教规定，伊斯兰教历每年 9 月是斋月。在这个月中，所有成年的穆斯林（男 11 岁，女 9 岁），白天禁止饮食、性交、放血。它限于东方发亮起，到日落时止，夜间一切仍照常。坚持斋戒的穆斯林，只能在黎明前和日落后吃饭饮水。老、弱、病、残、妇女哺乳期和旅行者可以不在斋月斋戒，但应在以后补上所缺的天数。斋戒的目的主要是为了使穆斯林培养忍耐精神，体会饥寒者和行乞流浪者的痛苦，激发同情和救济穷苦人的恻隐之心。斋月结束的第二天，是伊斯兰教两大节日之一开斋节。在这以后，一切生活便转入正常。在伊斯兰教创立初期，对斋戒问题并没有规定。公元622年，穆罕默德迁徙到麦地那后，仿效犹太教的做法，将伊斯兰教历 1 月 10 日定为斋戒日。第二年，又宣布伊斯兰教历 9 月（阿拉伯语称为拉玛丹月）全月斋戒。因为真主这个月中，开始降示《古兰经》给先知穆罕默德。因此，穆斯林应在这个月中斋戒，“以便你们赞颂真主引导你们的恩德，以便你们感谢他”[87]。

4.4 完纳天课。阿拉伯文称为札卡特。札卡特的意思是纯净，意思是说通过缴

的拜制和仪式。

[84] 阿拉伯语聚会、星期五两个词的音译。两个词的词源一致，发音基本相同。

[85] 与宰牲节同为伊斯兰教的两大节日。伊斯兰教规定，穆斯林在伊斯兰教历每年的九月斋戒，斋月的最后一天寻看新月（月牙），见月的次日即行开斋，为开斋节。在节日前，每个家庭成员都要向穷人发放开斋捐。我国新疆地区称开斋节为肉孜节。

[86] 与开斋节同为伊斯兰教的两大节日，也称为古尔邦节。在伊斯兰教历每年 12 月 10 日举行，这一天也是朝觐者在麦加活动的最后一天。相传，先知易卜拉欣受安拉启示，命他宰杀儿子伊斯玛仪献祭，以考验他对安拉的忠诚。当易卜拉欣遵命执行时，安拉又命以羊替代伊斯玛仪。古阿拉伯人按照这个传说每年宰牲献祭，伊斯兰教继承了这一习俗，规定该日为宰牲节。穆斯林每逢此日，要沐浴盛装，举行会礼，互相拜会，宰杀牛、羊、骆驼，互相馈赠，以示纪念。

[87]《古兰经》，第 2 章第 185 节，沙特阿拉伯法赫德国王《古兰经》印制厂，麦地那，1990 年版。

纳天课，而使自己的财产变得洁净。天课是伊斯兰教具有慈善性质的一种施舍，也是以安拉名义向穆斯林征收的一种宗教课税。《古兰经》规定，每个身心健康的穆斯林，只要拥有牲畜和财产，有一定的年收入，每年岁末都要拿出自己结余的一部分来施舍穷人。伊斯兰教初期，这只是一种自愿的善行，用来调解贫富悬殊，缓和社会矛盾。后来逐步发展成为一种包括货币、牲畜、谷物、果品和商品的财产税，并有一套复杂的比例规定。伊斯兰教规定，施行天课者不能把天课交付给自己所供养的亲属，夫妻也不能互相交付天课，交付政府的税款也不包括在天课内。

4.5 朝觐圣地。阿拉伯语称朝觐为哈吉，是指有条件的穆斯林去麦加朝觐的一系列宗教活动。去麦加朝觐过的穆斯林，被称为哈吉（意思是朝觐过麦加克尔白的人），可在名字前面冠以哈吉这个荣誉称号。朝觐活动是阿拉伯半岛古闪族人的一种传统宗教习俗。在伊斯兰教创立前，麦加的克尔白一直是阿拉伯各个部落顶礼膜拜的中心。公元630年，穆罕默德从麦地那重返麦加后，清除了麦加的偶像，并规定克尔白是穆斯林朝觐的中心。伊斯兰教规定，凡有条件的穆斯林，一生中最少朝觐一次。如条件不具备，可暂时不去，也可请别人代朝。朝觐分为正朝和副朝。正朝是指在规定的朝觐期（伊斯兰教历每年的12月7日至13日），举行的天命朝，也称为大朝。副朝是指在其它时间单独朝觐麦加，也称为分朝、小朝。如果正朝和副朝连在一起，则被称为连朝。我国穆斯林朝觐的记载，最早可以追溯到明朝初期，郑和下西洋时，其船队的部分人曾到过麦加，并绘制了天房图。新中国成立后，我国在“文革”前曾派出10批朝觐团。1979年，我国政府又恢复了朝觐活动。

此外，伊斯兰教还有一些其它宗教制度和禁忌，如禁食制度、丧葬制度、净礼、割礼等。这些制度，有的在《古兰经》中就有规定，有的《古兰经》中并没有提及，属于承袭古阿拉伯民族的习俗。伊斯兰教传入中国后，在宗教制度和禁忌方面，又有新的发展和变化。这在后面章节中将详细论述。

第三章

伊斯兰教的教派

伊斯兰教的派别，传统上可分为逊尼派、什叶派、哈瓦利吉派、穆阿台及勒派、苏菲派等，每个教派又有许多支派和分支。逊尼派、什叶派是诸教派中最主要、影响最大的两大派别。伊斯兰教史表明，由于教派的产生和穆斯林社团的分裂，以及不同教派间或是公开的，或是隐蔽的，或是暴力的，或是和平的斗争，对伊斯兰教的发展有着重要影响。伊斯兰教教派的分化，主要是在阿拉伯帝国时期形成的。当时，正是中国的唐朝和宋朝时期，由于那时在中国的穆斯林人数不多，且大多为“蕃客”和“土生蕃客”，因此其教派的分化对中国穆斯林的影响并不大。但是，在明清之后，伊斯兰教内部的教派矛盾，却对中国伊斯兰教产生了重要影响。这也是笔者在本章多下笔墨的原因。

一、伊斯兰教教派产生的背景与根源

伊斯兰教派产生的背景和根源，始自谁是穆罕默德合法的继承人这个统治权问题。穆罕默德作为“封印”先知，他在世时，并没有指定接班人，也没有就如何确定接班人制定规则。因此，公元632年6月8日，穆罕默德去世时，围绕谁是他的接班人问题，立即在伊斯兰教内部产生了严重分歧，造成了伊斯兰政权的第一次政治危机，也埋下了教派分裂的根子。

1.1 继承人问题与教派纷争。《古兰经》曾反复告诫穆斯林要维护宗教的统一性，“你们当全体坚持真主的绳索，不要自己分裂。你们当铭记真主所赐给你们的恩典，当时，你们原是仇敌，而真主联合你们的心，你们借他的恩典才变成教胞；你们原是在一个火坑的边缘上的，是真主使你们脱离那个火坑”[1]，“他已为你们制定正教，就是他所命令努哈的、他所启示你的、他命令易卜拉欣、穆萨和尔撒的宗教。你们应当谨守正教，不要为正教而分门别户”[2]，“‘我确已把智慧带来给你们，以便我为你们解释你们所争论的一部分律例。故你们应当敬畏真主，应当服从我。真主确是我的主，也是你们的主，你们应当崇拜他，这是正路’。各教派的人，彼此纷争。

[1]《古兰经》，第3章第103节，沙特阿拉伯法赫德国王《古兰经》印制厂，麦地那，1990年版。

[2]《古兰经》，第42章第13节，沙特阿拉伯法赫德国王《古兰经》印制厂，麦地那，1990年版。

哀哉不义的人们！将来要受痛苦日的刑罚”[3]。伊斯兰教的创立者穆罕默德在世时，以伊斯兰教为思想纽带，致力于阿拉伯半岛的统一。他曾反复告诫弟子们要团结而不要内斗，要统一而不要分裂。

但是，在穆罕默德去世后，随着伊斯兰教的发展和政治斗争的加剧，伊斯兰教内部出现了分裂，出现了一系列的派别。伊斯兰教各个教派分歧的中心，是谁是穆罕默德事业的合法继承人问题。围绕这个议题，不同教派从本集团的角度来解释和诠释宗教含义。据说，穆罕默德在世时，曾经预言伊斯兰教将会分裂成 73 个派别[4]。目前，如果以从对伊斯兰教基本教义的分歧来划分，其派别不到 73 个。但是，如果以从基本教义引申出来的支流来划分，则有 150 多个派别。伊斯兰教教派的形成，与教法学、教义学、圣训学等宗教学说的形成密不可分，因此“造成了学中有派、派中分支的纷繁错综的局面”[5]。值得强调的是，伊斯兰教各个教派虽然不同，但在信仰真主、笃信《古兰经》等问题上，立场和态度是一致的。

1.2 穆罕默德去世直接带来的政治危机和纷争。这次危机和纷争，是当时伊斯兰集团内部三股主要力量，为争夺领导权而造成的。第一股力量是最早在麦加追随穆罕默德皈依伊斯兰教的人。这批人后来又随穆罕默德迁移到麦地那，史称迁士，是伊斯兰革命的发起者和功臣，也是穆罕默德传教生涯中依靠的主要政治力量。第二股力量是穆罕默德迁移到麦地那后最早皈依伊斯兰教的人。他们为穆罕默德在麦地那站稳脚跟，控制大局发挥了重要作用，史称辅士。第三股力量是以穆罕默德的堂弟为首的先知家族，他们是穆罕默德最早的、最坚定的支持者和追随者，史称圣裔。危机的核心，是谁最有资格担任穆罕默德的接班人。危机的焦点，是推举穆罕默德继承人的赛吉法会议。在这次会议上，迁士们和辅士们各执一词，争论激烈。迁士们认为，他们与先知穆罕默德一样，出身于高贵的古莱什部族，是第一批信仰伊斯兰教的穆斯林，饱受麦加执政者的摧残，为伊斯兰教的生存和发展历尽艰辛，做出了不可替代的贡献，因此应从迁士中推选出哈里法。而辅士们则认为，先知穆罕默

[3]《古兰经》，第 43 章第 63–65 节，沙特阿拉伯法赫德国王《古兰经》印制厂，麦地那，1990 年版。

[4] 圣训里曾经说：“犹太人分为 71 派，基督教分为 72 派，我的人将分为 73 派”。对这条圣训，一些教义学家持怀疑态度，中世纪著名穆斯林学者拉齐曾就此认为：“这条圣训的可靠性应受到怀疑。人们已看到，如果指宗教的基本教义的分歧，则现存的派别不到 72 派；但是如果指从这些基本教义引申出来的支流而言，则派别多于此数的两倍”。

[5] 纳忠、朱凯、史希同著：《传承与交融：阿拉伯文化》，第 265 页，浙江人民出版社，1993 年 3 月第 1 版。

德迁移到麦地那，是在辅士们的协助和保护下，伊斯兰教才能战胜麦加的执政者，进而不断扩大影响，因此辅士们才是伊斯兰教的有功之臣，应从他们中间产生哈里法。经过长时间的辩论和争论，迁士、穆罕默德最信赖的朋友之一阿布·伯克尔，因在早期以全部资财资助穆罕默德传教，并不遗余力地动员说服麦加有影响的人物皈依伊斯兰教，同时，凭借穆罕默德生前曾说过的："任何人，当我规劝他入教时，都有过迟疑，唯独阿布·伯克尔除外"等圣训[6]，被大家推选为首任哈里法。

在赛吉法会议激烈争论并达成妥协的过程中，穆罕默德的堂弟兼女婿阿里正在忙于料理穆罕默德的后事，并没有参加这个历史性的会议。当会议决定由阿布·伯克尔担任哈里法的消息传出后，阿里不顾迁士和辅士们的妥协结果，立即提出了要从先知家族中推举哈里法的第三种意见。由于阿布·伯克尔和穆罕默德虽都来自于麦加的古莱什部族，但阿布·伯克尔不属于穆罕默德的哈希姆家族，因此阿里的第三种意见实际上否定了赛吉法会议的决定。阿里的要求得到了一部分穆斯林的认可，但由于当时阿拉伯半岛内此起彼伏的反叛和不断出现的伪先知，对新生的伊斯兰政权构成了巨大威胁，因此阿里的意见在统治集团上层并没有得到响应。过了一段时间后，阿里本人也认可了赛吉法会议决定，承认阿布·伯克尔为首任哈里法。

这次危机和纷争最终得到了比较圆满的解决，使伊斯兰教在阿布·伯克尔的领导下，再次团结为一个坚强的集体，迅速平定了各地的叛乱，剪除了各地的伪先知。但是，迁士、辅士和圣裔之间的争端，并没有彻底解决，最终导致第三任哈里法奥斯曼被同为穆斯林的阿拉伯士兵杀害。哈里法奥斯曼被杀后，阿里成为第四任哈里法，使合法继承权的问题再次凸现出来，并导致了伊斯兰教史上的第一次历史性分裂。

二、逊尼派及其教法派别

逊尼是圣训的阿拉伯语音译。逊尼派意为遵守圣训的人、信守传统的人，自称

[6] 穆罕默德·沙克尔著〔黎巴嫩〕:《伊斯兰教史》第2卷，第27页，贝鲁特伊斯兰书店，1985年版。

为正统派。它是当今伊斯兰教中信徒最多、分布最广的教派，约占全球穆斯林总数的九成。中国穆斯林多属这个教派。

2.1 逊尼派的理论基础。逊尼派是在第三任哈里法奥斯曼时期开始形成的。在政治上，该派认为阿布·伯克、欧麦尔、奥斯曼、阿里四大哈里法，都是穆罕默德的合法继承人，同时也承认倭马亚王朝、阿拔斯王朝时期所有的哈里法，因此该派得到伊斯兰历代政权的支持和保护。在经典上，逊尼派既尊崇《古兰经》，也承认圣训，认为《古兰经》和圣训是伊斯兰教的圣典，圣训是《古兰经》的补充，六大圣训是先知穆罕默德可信的语言和行为。在神学上，逊尼派强调宇宙是安拉创造的而不是永恒的，宇宙规律依赖于安拉，穆斯林只有通过自觉，才能发现理性所不能认识的真理。最终形成逊尼派完整神学理论的是安萨里（公元 1059—1111 年），他针对逊尼派早期的各种意见之争，将各种传统的、唯理论的思想加以综合，将神秘主义思想引入正统信仰，最终完成了逊尼派的总体神学理论。安萨里的代表作有《哲学家的宗旨》、《哲学家的矛盾》、《宗教科学的复兴》等。

2.2 逊尼派的四大教法学派的来源。“公元 9 世纪中叶，以地域为特征的早期教法学派，最终完成了向以一位权威学者及其学说为基础的个人学派的转变。这是早期学派克服自身的地域局限，向适应于全体穆斯林的普遍性学说发展的必然结果”[7]。伊斯兰教认为，穆斯林的行为准则和社会活动准则都要依据教法，而教法的基础是《古兰经》和圣训的教义，因此教法和教义同样重要。但是，随着伊斯兰教的不断拓展，新事物、新情况层出不穷，而《古兰经》和圣训又没有明确的依据可循。因此，在处理教法和教义问题上，逊尼派提出了 4 种选择理论。首先是从《古兰经》和圣训中寻找明确的依据，若没有便相继使用以斯玛尔原则[8]、格亚斯原则[9]、莱尔义原则[10]。以斯玛尔原则，是指全体穆斯林根据《古兰经》和圣训，通过公议做出的立法创制；格亚斯原则，是指伊斯兰教法学家根据《古兰经》和圣训所提出的训诫和实例，运用类比、推理的方法，提出的立法原则；莱尔义原则，是指从《古兰经》和圣训中没能找到根据时，由权威教法学家提出的立法意见。由于

---

[7] 金宜久主编：《伊斯兰教》，第 127 页，宗教文化出版社，1997 年 10 月第 1 版。

[8] 以斯玛尔是阿拉伯语公议的音译。

[9] 格亚斯是阿拉伯语类比、推理的音译。

[10] 莱尔义是阿拉伯语意见的音译。

对以上 4 种选择理论的运用之差异，逊尼派内部由此产生了哈乃斐、马立克、沙斐仪、罕百里等 4 大教法学派。逊尼派认为，4 大教法学派都是基于《古兰经》和圣训而形成的，因此所有教派一律平等。到公元 14 世纪，逊尼派的 4 个公认的学派被确定下来，并随着地域分布的固定，事实上在 4 大学派之间对逊尼派伊斯兰世界作了分配[11]。

2.3 哈乃斐学派。这个学派是逊尼派 4 大教法学派中流传最广的一派，由伊拉克人阿布 · 哈乃斐（公元 699—767 年）所创立，该派也因此得名。哈乃斐派的前身是伊拉克的库法学派，其代表人物是库法的历任法官，他们将司法实践、宗教伦理规范，以及地方的传统惯例融合在一起，推崇形式主义。阿布 · 哈乃斐作为库法的最后一任法官，摆脱了司法实践和传统惯例的制约，构建了自己的教法体系，实现了从地方习惯和宗教传统思想向专业法律思想的转变，为教法体系的建立做出了历史性的贡献。哈乃斐学派在立法时，主要根据《古兰经》，引用圣训十分审慎。如果没有《古兰经》和圣训可以依据，则可运用格亚斯原则，实行类比立法，即比照《古兰经》或圣训中提供的训诫和实例，运用推理的方法，提出法律原则，但其结论不得与《古兰经》和圣训相矛盾，其所援引的训诫和实例，均应具有普遍性。由于哈乃斐学派重视个人依例判断，因此又被称为意见派。该派具有开明宽容和较少的民族狭隘性，是阿拔斯王朝初期倚重的学派。目前，该派现流行于印度、巴基斯坦、阿富汗、土耳其、伊拉克、埃及、突尼斯、巴尔干半岛、塞浦路斯等地，中国内地穆斯林多属此派。该派的代表作有《希大亚教法》、《杜鲁 · 穆赫塔尔教法》。

2.4 马立克学派。该派由麦地那人马立克 · 本 · 艾奈斯（公元 699—795 年）所创立，因此而得名。该派产生于麦地那的司法实践，以麦地那前辈教法学家们的判例为支柱。马立克 · 本 · 艾奈斯的贡献，在于系统整理和阐述了麦地那权威教法学家的司法实践。该派的理论体系，在很大程度上是以麦地那教法学家们的个人推理为基础，其代表作《铺平的道路》（又翻译为《圣训导读》），汇集了 1700 个司法判例，也是伊斯兰教历史上的第一部教法成文概要。该派在麦地那创立时，先知穆罕默德的言行还没有完全被神化，因此该派理论中显示了以斯玛尔原则、格亚斯原则和圣训并存的特征。马立克在创建该学派初期，从一定程度上说，他可以根据

[11] 金宜久主编：《伊斯兰教》，第 131 页，宗教文化出版社，1997 年 10 月第 1 版。

自己的推理和麦地那的惯例来考虑立法取舍，其所依据的最高标准是麦地那的一致意见。当时的马立克认为，如果教法的意见与社会利益发生了严重矛盾，可以为了公众的利益修改圣训。当然，该派的学说随着圣训地位的确立，也逐渐回归到了圣训上来，并将圣训当做其教法体系的基础。因此，该派后来也被称作圣训派。目前，该派流行于利比亚、苏丹、摩洛哥、突尼斯、阿尔及利亚、埃及南部、中非和西非的穆斯林地区、科威特、巴林、阿曼等地。该派的代表作还有《札记》等。

2.5 沙斐仪学派。该派由巴勒斯坦人穆罕默德·本·沙斐仪（公元 767—820 年）所创，并由此得名。穆罕默德·本·沙斐仪有感于伊斯兰教教法派别林立的局面，决心消灭学派分歧，统一教法理论。因此，他吸收了哈乃斐、马立克两个学派的精华，建立了一个以他个人理论体系为基础的、排外的教法学派。沙斐仪学派既重视圣训，也重视格亚斯原则的类比和推理，还接受以斯玛尔原则的公议裁决，故被称为折衷派。该派认为，穆斯林必须服从《古兰经》和圣训，但应根据实际情况做变通处理。穆罕默德·本·沙斐仪创立该派的出发点是消灭学派分歧，所以他反对建立自己的学派，禁止别人将他的学说作为权威，但是他的一位弟子最后还是撰写了介绍沙斐仪学说及其见解含义的《撮要》一书，构建了沙斐仪这个新教法学派的理论体系。因此，从总体上看，穆罕默德·本·沙斐仪试图统一各个学派的努力虽然失败了，但是他注重伊斯兰教经典，同时又注重理论联系实际的思想，给后人的独立判断留下了一定的空间和余地。目前，该派流行于伊拉克、叙利亚、巴勒斯坦、埃及、坦桑尼亚、肯尼亚，以及印度尼西亚、马来西亚等东南亚国家。我国新疆地区的穆斯林多属该派。

2.6 罕百里学派。该派由伊拉克人艾哈迈德·本·罕百里（公元 780—855 年）创立，也以此而得名。艾哈迈德·本·罕百里是正统派信仰的坚定支持者和捍卫者，他坚持每条教法规定必须以圣训为依据，即使是可疑的圣训，他也予以承认。在该派创立初期，沙斐仪派反对一切形式的以斯玛尔和格亚斯原则。艾哈迈德·本·罕百里创建罕百里学派的直接起源，是对沙斐仪学派的直接反应，力图使教法回归到圣训的立法权威上来，因此该派被称为逊尼派中的保守派。但是，由于形势在变化，圣训不足以应付现实的需要，因此后来罕百里学派在一定程度上也承认和吸收了以斯玛尔和格亚斯原则，并在其理论体系中少量采纳了部分公议和类比推理。由于该学派的严峻态度和狂热信仰，经常成为流血冲突的起因，使他的政治地位受到损害，

因此在一个时期内该派曾处于濒临灭绝的状态。直到公元 18 世纪，随着秉承罕百里学派的瓦哈比运动的兴起,该派才开始逐步复兴。罕百里派一向以正统学派自居，并对其它学派的穆斯林持毫不宽容的态度，因此继承其衣钵的瓦哈比运动，在很长一段时间里，也被其它穆斯林视为异端。这种状况直到沙特阿拉伯建国后，才得以改变。以瓦哈比派立国的沙特阿拉伯王室，奉瓦哈比派为立国原则，恢复了罕百里学派的正统派的名誉。目前，该派流行于沙特阿拉伯、阿拉伯联合酋长国的阿布扎比酋长国、印巴次大陆的部分地区。其代表作是收集了 28000 条圣训的《穆斯纳德圣训集》。

三、什叶派的形成、基本主张及其主要分支

什叶是阿拉伯语宗派、派别的音译。该派是伊斯兰教中最大的少数派，信仰者分布甚广，占伊朗人口的大多数，占伊拉克、也门、巴林人口的半数以上，在巴基斯坦、印度、阿富汗、土耳其、埃及、科威特、叙利亚、黎巴嫩、东南亚部分国家也有一定数量。我国新疆地区也有少许的什叶派穆斯林。

3.1 什叶派的形成。什叶派是阿里党人在与倭马亚王朝的斗争中逐渐形成和发展起来的。赛吉法会议后，希望拥戴阿里成为穆罕默德继承者的穆斯林，组成了阿里党人，成为当时穆斯林集团内部的一股重要力量。在阿里终于成为第四任哈里法后,阿里党人内部在斗争手段上出现了分歧,一部分人出走,形成了哈瓦利吉派（出走派）。之后一段时间（约有 20 多年），大部分的阿里党人在宗教上并没有表现出太多的特点，他们作为伊斯兰集团内部的一股政治力量，在阿里在世时，支持阿里担任哈里法。阿里过世后，他们拥戴阿里的长子哈桑为哈里法。倭马亚王朝的开创者穆阿维叶，利用各种威胁利诱的手段，逼迫哈桑放弃了继承权，自己成为哈里法，在四大哈里法之后，建立了倭马亚王朝。哈桑从此隐居在麦地那，并于公元 669 年意外死亡。公元 680 年，阿里的次子侯赛因得到库法阿里党人的支持，试图以武力夺回被穆阿维叶篡夺的哈里法职位，但被当时的哈里法亚齐德派兵镇压，侯赛因本

人也于当年（伊斯兰教历的1月10日）被杀死于库法附近的卡尔巴拉，酿成了伊斯兰教历史上著名的卡尔巴拉惨案。

卡尔巴拉惨案是阿里党人历史上的一个重要转折点，也是什叶派作为一股宗教力量登上伊斯兰教舞台的重要标志。在此之前，阿里党人的主旨是围绕哈里法职位的政治争夺，而侯赛因的被残杀，使复仇的宗教感情成为阿里党人的追求，使原来的政治斗争变成了悲壮、浓厚的宗教斗争，使阿里党人由政治派别转化成了宗教派别。可以说，卡尔巴拉惨案为伊斯兰教，特别是阿里党人提供了一位悲剧式的殉难人物，“提供了以前它所没有的一位类似基督教的耶稣式的人物，这对伊斯兰教的发展，至少对什叶派神学思想的发展是有意义的”[12]。侯赛因殉难，成为什叶派作为宗教派别的开端。从此以后，所有主张并拥戴阿里及其直系后裔，为先知穆罕默德合法继承者的穆斯林，被统称为什叶派。

公元684年，库法的阿里党人掀起了一场发誓为侯赛因复仇的忏悔者运动。次年，爆发了著名的库法起义。起义的首领穆赫塔尔自称奉哈里法阿里的另外一个儿子伊本·哈乃斐[13]之命，发动库法群众，领导了反对哈里法的武装起义。参加起义的人，大多是来自波斯的“保护民”阶层[14]，并在起义中发挥了主要力量的作用。“保护民”阶层皈依和信仰伊斯兰教的初衷，主要是为了改善自身的政治和经济地位，但是改宗后并没有得到与阿拉伯穆斯林同等的政治地位和经济利益，因此对现政权极其不满。特别值得指出的是，来自波斯的“保护民”阶层，继承了波斯民族神化其领袖，以及主张君主世袭的古老传统，这与什叶派的政治和宗教理念基本相同。库法起义有两个显著特点，一是起义的诉求变为纯宗教要求，二是波斯人通过起义成为了什叶派的主要支持力量，并把改宗前的宗教信仰和波斯古老传统带进了伊斯兰教，进而对什叶派的教义发展产生了巨大影响。公元687年，穆赫塔尔领导的武装起义被镇压，其本人也战死。公元700年，阿里之子伊本·哈乃斐去世。但是，公开的领导人的死亡，不仅没有使什叶派销声匿迹，反而使其斗争进入了新的斗争阶段。库法的什叶派宣称，伊本·哈乃斐并没有死亡，而是遁世了，将来他还会再次降临人间主持正义。这个主张，成为什叶派作为神学派别的一种神学理论，奠

[12] 金宜久主编：《伊斯兰教》，第172页，宗教文化出版社，1997年10月第1版。

[13] 伊本·哈乃斐（公元？－700年），第四任哈里法阿里的儿子，与哈桑、侯赛因是同父异母兄弟。

[14] “保护民”阶层一词及其含义，详见本书第1章3.2节。

定了什叶派神学思想的基础。

3.2 什叶派的基本主张和主要教义。什叶派神学思想的基石，是只承认出身于先知穆罕默德家族（麦加古莱什部族哈希姆家族）的阿里，及其直系后裔，为穆罕默德的合法继承人，也就是伊玛姆。每个伊玛姆都要指定其直系后人为继承人。伊玛姆是政教合一的领袖。什叶派认为，伊斯兰教历史上的哈里法，除阿里及其直系后裔外，都是非法的篡权者，都应通过公开的或秘密的手段予以推翻，并将其权力还归阿里家族。从这个意义上讲，什叶派和伊斯兰教其它教派的分歧，不但有宗教上的，也有政治上的，既有意识形态领域的，也有现实的，因此什叶派的历史充满了与历朝历代统治者斗争的血腥痕迹。从什叶派的发展和历史看，其教义除了信仰安拉独一、承认穆罕默德的先知和使者地位外，还有以下几个主要信仰：

信仰伊玛姆。伊玛姆是阿拉伯语站在前面的人、引路人的音译。什叶派赋予了伊玛姆一词十分神圣的含义，并认为伊玛姆是具有密传职能的人。在这点上，什叶派与逊尼派有巨大的差异。逊尼派认为，哈里法仅仅是能力和品德高尚的普通人，而什叶派则将伊玛姆高度神化，认为其具有神性，不能被选举产生，具有非同凡人的属性。什叶派认为，伊玛姆不但具有管理全体穆斯林、解释伊斯兰教教义和教法的职能，还具有引导人们认识事物内在含义的精神导师的职能。什叶派认为，伊玛姆是先知穆罕默德的合法继承人，是基于真主的训令而产生的，受真主庇护，永无过失；只有伊玛姆才能明白和解释《古兰经》隐含的启示，只有伊玛姆传述的圣训才是可靠的；信仰伊玛姆是穆斯林的首要前提，如果不信仰伊玛姆，穆斯林所做的礼拜、斋戒、天课、朝觐等宗教义务，都是无效的。什叶派认为，阿里是穆罕默德的合法继承人，是第一个伊玛姆，阿里儿子侯赛因伊玛姆表面上的牺牲，是为穆斯林赎罪，但其隐遁是为了在将来主持正义，并在复活日时向真主为人说情。这个说法到后来发展成为什叶派穆斯林要靠圣人和殉教者为人说情的宗教思想。

信仰马赫迪。马赫迪是阿拉伯语中获得指导的，或得正道者的音译。《古兰经》中的启示说，“你的主足为引导者和援助者”[15]，“真主引导谁，谁就是遵循正道的”[16]。马赫迪就是从《古兰经》中提到的这个词的词根演变而来的。什叶派认为，马赫迪是获得真主安拉指导，并指导世人的领袖，是救世主。在末日降临之前，将

[15]《古兰经》，第 25 章第 31 节，沙特阿拉伯法赫德国王《古兰经》印制厂，麦地那，1990 年版。

[16]《古兰经》，第 17 章第 97 节，沙特阿拉伯法赫德国王《古兰经》印制厂，麦地那，1990 年版。

有一位马赫迪降临，主持正义与公道，铲除暴虐与邪恶。在什叶派创立初期，马赫迪仅仅是一种荣誉称号，被用于称呼易卜拉欣、穆罕默德、阿里和侯赛因等人。库法起义遭镇压失败，特别是伊本·哈乃斐去世后，为制止弥漫在什叶派中的绝望无助情绪，什叶派的领袖们预言伊本·哈乃斐并没有死，而是隐遁起来了，同时宣称倭马亚王朝终将灭亡，政权将会重新回到马赫迪的手中。这个说法把隐遁与马赫迪结合起来，使马赫迪有了后世的含义，形成了隐遁伊玛姆之说[17]。什叶派还对“人们啊！我是先知，阿里是我的继承人，我们的后人中将出现一位马赫迪。他是封印的伊玛姆[18]。他将战胜一切宗教并惩处作恶者”[19]这条圣训深信不疑，这条圣训把马赫迪与隐遁伊玛姆等同起来，使什叶派的马赫迪教义有了专门的内涵，也成为必须笃信的教条。

信仰《古兰经》隐义说。什叶派主张《古兰经》有表义和隐义之分。一般的穆斯林只能了解表义，只有伊玛姆才能理解隐义。什叶派认为，《古兰经》的有些经文之所以比较简略，是因为真主还将派遣权威的诠释者根据《古兰经》进行合理的推理或结论。而这个权威的诠释者，就是各个时代的伊玛姆。因此，什叶派在注释《古兰经》时，大量引用各个伊玛姆的解释，并特别突出第一任伊玛姆阿里的地位，认为是他汇集了《古兰经》。同时，什叶派还认为，《古兰经》中本来有明确任命阿里为穆罕默德继承人的启示，但是奥斯曼出于政治需要，将《古兰经》中涉及阿里及其后裔的经文删除了，因此隐遁伊玛姆复临时，将把《古兰经》原来的经文全部公布给众人。

信仰塔基亚。塔基亚的意思是警惕、害怕或掩饰，是指信徒在遇到威胁时可以否认自己的宗教信仰，以保护生命安全。这条原则是伊斯兰教通用的教义，《古兰经》专门说，“信道的人，不可舍同教而以外教为盟友；谁犯此禁令，谁不得真主的保佑，除非你们对他们有所畏惧而假意应酬”[20]。这个“假意应酬”，就是塔基亚原则。什叶派之所以特别强调塔基亚原则，是与其长期处于被迫害的地位有直接关系的。

---

[17] 金宜久先生认为，隐遁是指真主把伊玛姆从人群中撤走，但他的生命却延长了，不时被人看见，与有些人联系并掌握着人的命运。

[18] 即最后一位伊玛姆，封印意为最后的意思。

[19] 唐纳森〔英〕：《什叶派宗教》。转引自金宜久《伊斯兰教》第207页。

[20]《古兰经》，第3章第28节，沙特阿拉伯法赫德国王《古兰经》印制厂，麦地那，1990年版。

“什叶派是伊斯兰教各教派中最善于进行秘密活动的派别”[21]。

信仰四圣书。什叶派不承认逊尼派的六大圣训集，只承认本派的圣训集四圣书，即《卡非》、《曼·拉·亚赫杜鲁胡·法基》、《塔赫吉布·阿哈凯姆》、《伊斯提布赛》。四圣书共包括44244段圣训，在立法方面其地位仅次于《古兰经》。这个教义来自什叶派的基本信仰，即只承认阿里家族，不承认其它权威，因而不承认除阿里家族外其它圣门弟子传述的圣训。

崇拜殉教者。什叶派崇拜为教而死的阿里、哈桑、侯赛因，特别是崇拜侯赛因。侯赛因的殉难日伊斯兰历的1月10日，是什叶派的重要节日阿述拉日（哀悼日）。什叶派殉难者的殉难处和死后埋葬的地方，往往成为其朝拜的圣地，如侯赛因的遇难地卡尔巴拉、阿里的埋葬地纳杰夫，都是什叶派的圣地。

此外，什叶派与逊尼派相比，还有许多独特的主张。如在婚姻问题上，什叶派允许临时婚姻，即男女双方根据协议，可以结为临时夫妻，期满后婚约自动解除。这个做法是伊斯兰教产生前阿拉伯半岛上的旧习，后被哈里法欧麦尔禁止，但是什叶派不承认欧麦尔的哈里法地位，仍允许临时婚姻。逊尼派允许穆斯林和犹太教、基督教的女子通婚，但什叶派却严令禁止。

什叶派内部因在伊玛姆的数目，以及谁是最后一位隐遁的伊玛姆等问题上意见分歧，而形成不同的分支。主要的有十二伊玛姆派、七伊玛姆派、宰德派，此外还有德鲁兹派、尼查尔派、穆斯塔尔派、阿拉维派、阿赫里哈克派等。各分支大致可分为温和的与偏激的两类，其划分标准是越强调伊玛姆的神性，就越被视为偏激派。

3.3 十二伊玛姆派。该派是什叶派中人数最多的一个支派。它因承认阿里及其直系后裔十二人为伊玛姆而得名。该派认为第十二代伊玛姆穆罕默德·马赫迪是隐遁的伊玛姆，他将于末日来临之际以救世主的身份复临。十二伊玛姆派主要分布在伊朗、巴基斯坦、印度和伊拉克等地。该派在伊玛姆的继承世系，尤其是在第十一代伊玛姆的继承人问题上有分歧，进而形成了10多个小支派。公元19世纪时，十二伊玛姆派内部又分化出谢赫派及其分支巴布教派。巴布教派是目前活跃在世界宗教舞台上的宗教巴哈伊教（又称为巴哈教）的前身。

3.4 七伊玛姆派。该派又称为伊斯玛仪派，是什叶派中的一个极端支派。其在

[21] 纳忠、朱凯、史希同：《传承与交融：阿拉伯文化》，第270页，浙江人民出版社，1993年3月第1版。

前六代伊玛姆问题上，与十二伊玛姆派完全一致，分歧主要产生在第七代伊玛姆上。公元739年，第六代伊玛姆没有遵循惯例把职位传给长子伊斯玛仪，而是传给了次子穆萨。穆萨即位后，又违犯什叶派传统，与阿拔斯王朝联姻，导致分裂。十二伊玛姆派认为，联姻是合法的，穆萨的继承权以及其后的伊玛姆都是合法的。而另一部分人认为，伊斯玛仪是长子，理应继承伊玛姆职位，成为第七任伊玛姆，以后的均为隐遁的伊玛姆。由于这些人只承认到第七代伊玛姆，因此称为七伊玛姆派，又因他们拥戴伊斯玛仪成为第七任伊玛姆，故又称为伊斯玛仪派。该派也分为许多分支。该派主要分布在印度、巴基斯坦、伊朗和叙利亚等地。

3.5 宰德派。该派是阿里的重孙宰德·阿里（公元699−740年）的拥戴者组成的一个支派，是什叶派中的温和派。该派承认第一任和第二任正统哈里法，但不承认第三任正统哈里法。在伊玛姆问题上，该派反对神化伊玛姆，并认为只要是博学、廉洁、勇敢的阿里后裔，以及穆罕默德的女儿法蒂玛的后裔，都可以担任伊玛姆。宰德派又有许多分支，据说有八支之多。该派主要在也门活动。

此外，现在尚有活动和信徒的什叶派分支还有如下：

德鲁兹派。该派是七伊玛姆派的一个分支，信徒主要聚居在叙利亚和黎巴嫩的山区。德鲁兹派长期受逊尼派和其它宗教的迫害，因此经常实行塔基亚原则保护自己，甚至接受基督教会的洗礼。

尼查尔派。该派是七伊玛姆派的一个分支。该派组织严密、纪律森严，教徒必须对首领绝对服从和忠诚。尼查尔派的领袖善于培养教徒的宗教狂热情绪，然后派出从事暗杀或恐怖活动。这些被派出的人被称为斐伊达，意思是献身者。据说斐伊达被派出前，都要服用麻醉剂。因此，欧洲人把这一派称为阿萨辛派[22]。该派后被蒙古军队摧毁，部分信徒迁往印度，称为霍甲派，其首领称为阿迦汗，延续至今。

穆斯塔尔派。该派是七伊玛姆派的一个分支，属于温和派。主要活动于印度、也门。

阿拉维派。该派是七伊玛姆派的一个分支，也称为努赛里派。阿拉维之名来源难以考究，据金宜久先生考，可能是由于神话阿里而致，认为阿拉维一词有阿里派之含意。该派受基督教、佛教和新柏拉图主义的影响，同什叶派其它支派的教义有

[22] 阿萨辛为暗杀的意思，至今欧洲各国文字中依然沿用这个意思。

较大差别。如，该派的节日既有伊斯兰教的节日开斋戒、宰牲节，也有什叶派特有的阿述拉节，还有自己独特的节日，甚至也包括基督教的圣诞节、显圣节等。信徒在节日中念连祷词，往往被误称为弥撒。该派大部分集中在叙利亚西北部，少量在土耳其南部。

阿赫里哈克派。该派是产生于伊朗西部的一个独特的什叶派分支，相传创建于公元15世纪，是一种秘密宗教。其教义中，既有什叶派的信仰，也有苏菲派、摩尼教、古伊朗的琐罗亚斯德教等的影响，宗教组织比较松散，并不是一个统一体，而是由许多社团性质的分支组织构成的。该派主要集中在伊朗西部，在伊拉克的克尔库克、摩苏尔等地也有少量信徒，多为牧民、村民和市镇贫民。

四、哈瓦利吉派的形成及其主张

哈瓦利吉派是伊斯兰教历史上的第一个教派。其成员原是第四任哈里法阿里的追随者，因不满阿里而出走后形成该派。哈瓦利吉在阿拉伯语中即为出走者的意思。该派的历史，是一部与当权者战斗的历史，目前仅在阿尔及利亚有少数信徒。

4.1 哈瓦利吉派的形成。公元657年，第四任正统哈里法阿里与不愿意归顺的叙利亚总督穆阿维叶的矛盾激化，阿里亲率大军征伐叙利亚，两军在幼发拉底河右岸的绥芬平原相遇。在对垒中处于下风的穆阿维叶为保存实力，便让士兵用长矛挑着《古兰经》高呼"《古兰经》仲裁！《古兰经》仲裁！"对穆阿维叶的这招缓兵之计，阿里虽明白，但他不忍心杀死手拿《古兰经》的人。这时，阿里的军队中分化为主战和主和两派，阿里采纳了主和派的意见，同意谈判解决。对此，主战派极为不满，他们公开要求阿里承认错误，退出谈判，否则就视为叛教。阿里拒绝主战派的意见后，他们便集体退出了阿里阵营，自立一派，集中在哈罗兰村，自称哈瓦利吉派，史学界也称其为哈罗兰派。

哈瓦利吉派的形成并不单纯是宗教问题。该派的基本群众是后来皈依伊斯兰教的阿拉伯游牧部落，主要以台米姆族为主，他们长期被排斥于伊斯兰领导层之外。早在穆罕默德在世时，台米姆族人就公开指责穆罕默德优待古莱什部落，分配战利

品不公。穆罕默德去世后，台米姆族等游牧部落就曾参加过反对麦地那政权的叛乱，伊斯兰教称为里达，意思为叛乱者。后来，台米姆族等游牧部落又参加了奥斯曼哈里法组织的伊斯兰远征军，驻守巴士拉。由于该部落属于叛乱之民，因此津贴待遇自然要比其它部落的少一些。因此，他们对哈里法奥斯曼极为不满，成为与奥斯曼哈里法政见不和的阿里的追随者。叙利亚总督穆阿维叶与阿里争斗的口号，就是为奥斯曼哈里法复仇，台米姆族自然反对阿里与穆阿维叶妥协。因此，当阿里要与穆阿维叶谈判时，他们自然选择了出走，以示抗议。

哈瓦利吉派形成后不久，就组织了武装力量举行暴动，阿里派军队镇压。公元658年，两者展开了奈赫鲁旺战役，是战哈瓦利吉派大败，死伤惨重。由此，该派对阿里更加痛恨。公元661年，哈瓦利吉派信徒穆尔哲姆，在库法清真寺门前，将阿里刺死。公元744年，该派又杀死了哈里法瓦里德二世。在阿拔斯王朝期间，哈瓦利吉派曾发动起义，一度攻占了巴士拉等城市。在阿拔斯王朝时期，由于统治者的严厉镇压，该派元气大伤，已不能形成规模，至今也没有恢复过来。但该派的武装暴力主张，对后世的伊斯兰发展有较深刻的影响。

4.2．哈瓦利吉派的基本主张。该派主张哈里法应该由全体穆斯林公选，其资格并不能仅仅限于古莱什族，也不应仅仅限于穆罕默德的亲属，认为任何虔诚的穆斯林，不分肤色、种族、民族，不管是自由人还是奴隶，都有权担任哈里法。哈里法作为全体穆斯林的领袖，应当绝对服从真主安拉，否则就可以予以推翻。也正是因为这个主张，哈瓦利吉派否认倭马亚王朝和阿拔斯王朝所有哈里法的合法性，不断向两个王朝的统治者开战。哈瓦利吉派还主张平均分配战利品。从其政治主张上看，哈瓦利吉派的思想带有民主的性质。但是，纵观其斗争经历，不难发现哈瓦利吉派的斗争，实质上是穆斯林下层与上层统治者之间的斗争，是政治斗争，不应视为宗教意义之争。

五、穆阿台及勒派的形成及其主张

穆阿台及勒派[23]又被称为分离派。该派活跃于公元8世纪，消亡于公元11世纪。但是，该派对伊斯兰教曾产生过重要影响，近代出现的伊斯兰复兴运动（也称伊斯兰原教旨主义运动），与穆阿台及勒派的兴起背景是一致的，其思想基础和行为方式也有某些共同之处。

5.1 穆阿台及勒派出现的背景。随着阿拉伯帝国疆域的不断扩大，被征服地区的人民，包括信仰基督教、犹太教、拜火教的教徒，纷纷皈依伊斯兰教，使穆斯林的数量急剧增加，伊斯兰教的影响力不断扩大。同时，随着其它民族和信仰其它宗教人民皈的依，也带来了一些异教的思想，这些外来的观念逐渐渗透到了伊斯兰教教义里，开始发挥影响。其中，有相当一批研究希腊哲学和逻辑学的著名学者，他们皈依伊斯兰教后，仍沿用过去的思想方法研究和论证神学问题，进而引起了许多争论和疑问，掀起了无休止的争论[24]。

为了消除和抗衡外来思想、宗教的影响，捍卫伊斯兰教的纯洁性，一些伊斯兰学者开始研究希腊哲学和逻辑学，以便进行反击和批判。由此，伊斯兰教内部出现了西方称之为唯理派的学派，穆阿台及勒派就是重要的代表之一。但是，从本质上看，穆阿台及勒派研究哲学的目的，是基于宗教需求来研究哲学的，或者说是以哲学为工具来阐述伊斯兰教、清除外来文化对伊斯兰教的影响和渗透。因此，从这个意义上看，穆阿台及勒派是宗教派别，而不是哲学派别。

5.2 穆阿台及勒派的主张。该派崇尚理性权威和意志自由，反对盲目信仰含糊的概念，在伊斯兰教发展史上有过进步意义，但后来成为当权者排斥和迫害异己的

---

[23] 穆阿台及勒是阿拉伯语分离者的意思。严格地讲，穆阿台及勒派不同于逊尼派、什叶派等宗教派别，并不是一个独立的宗教派别，但为研究伊斯兰教的发展历程，并进而考察伊斯兰教在中国发展的轨迹，笔者将其单独列出来，予以说明和阐述，以使读者更好地、更全面地认识伊斯兰教的发展脉络。

[24] 纳忠、朱凯、史希同：《传承与交融：阿拉伯文化》，第275页，浙江人民出版社，1993年3月第1版。关于这方面的情况，笔者认为，伊斯兰教在创教初期以信仰单纯著称。其单纯既有信主独一的含意，也有其教义简单易记、便于流传的特点。伊斯兰教在发展中逐渐理论化、系统化、烦琐化，与吸收外族和外来的文化有关，这也是伊斯兰教成为世界性宗教的前提，或者说是发展的代价。因此，以穆阿台及勒派为代表的纯净伊斯兰教的思潮，虽然会因一定的历史条件而兴起或发展，但是毕竟不是伊斯兰教发展和时代发展的主流。这从穆阿台及勒派在公元11世纪的消亡之例中，就可以看出。

工具，进而又被当权者所禁止。

对伊斯兰教信主独一的基本信仰，穆阿台及勒派认为，《古兰经》中有许多经文证明了真主是超绝万物的，但是也有一些经文证明了真主的实体性。以前，伊斯兰教各个学派对字面上违反真主超绝万物的经文，三缄其口，不去探究和追究《古兰经》证明真主实体性的文字的含意。穆阿台及勒派认为，理智能够分析、阐述经文，能够协调不同经文的含意。他们认为，真主本体同知识、生命、能力、意愿、听觉、视觉、语言等属性是统一的，真主不依靠本体以外的东西来获得这些属性。鉴于这个推理，穆阿台及勒派认为，文字优美、排序整齐、琅琅可诵的《古兰经》不可能是真主的属性，由此他们认为《古兰经》是被造之物。所以，穆阿台及勒派提出，凡是不同意《古兰经》被造说的穆斯林，都是在以物配主，都属于叛教。在伊斯兰教普遍认可的真主的公正性问题上，穆阿台及勒派不仅认为真主是公正的，而且深入探究了公正的哲学含意，认为真主的行为是有目的的，是为了造福万物，但是真主不是人的行为的策动者，人的意志是自由的，人的行为是自己创造的，真主依据人的行为的善恶而定赏罚。因此，他们通过这个研究，否定了伊斯兰教的信仰前定的教义，主张人的自择观念。

该派在阿拔斯王朝的麦蒙哈里法、穆阿台绥姆哈里法、瓦西格哈里法等当政时，逐渐得势。他们依靠政权的力量强迫人们接受《古兰经》被造说，而阿拔斯王朝的哈里法们，也借助该派的学说和力量，来巩固自己的统治地位，排斥异己。许多不接受《古兰经》被造说及其它理论的人，被投入监狱，甚至被处决。终于，在哈里法穆台瓦吉里执政后，穆阿台及勒派被禁止，其信徒和追随者又得到了新执政者的迫害。这个时期，是伊斯兰教历史上的灾难时期。从一定意义上说，由于对《古兰经》诠释的角度和方法不同，而导致规模性地消灭异己，这个时期是伊斯兰教历史上大兴文字狱的一个黑暗时期。但是，这个时期又是伊斯兰文明鼎盛和大发展的时期。两相对照，可发现宗教毕竟是人世间的思想反映，难以逃离世俗社会的制约，更逃离不了当权者的利用和操纵。

六、苏菲派的形成及其分支

苏菲派[25]是伊斯兰教内部的一个神秘主义派别。该派对《古兰经》经文和教义的神秘解释，以及履行宗教功课的神秘仪式，使其与其它伊斯兰教派有明显的区别。

6.1 苏菲派的形成。苏菲派产生于公元7世纪末。随着伊斯兰教的传播和阿拉伯帝国版图的不断扩大，新兴的哈里法国家政治、经济、社会和思想发生了重大变化。关心世俗享受、贪图钱财与权势的苗头，在一部分宗教上层人士中滋长。王朝宫廷穷奢极欲、贪污腐化。同时，哈里法政权对异教采取了宽容的政策，而对伊斯兰教内部异端思想则采取了严厉的镇压和迫害措施。这使一部分坚持伊斯兰传统的虔诚信徒极为不满。他们认为，“今世的生活，只是虚幻的享受”[26]，“后世的报酬，对于敬畏者，是更好的”[27]。因此，他们不愿以后世的幸福换取今世的生活，宁愿坚持早年的简朴生活，满足于自身的贫困和低下的地位。他们既不占有财产，也不迷恋财产，视黄金与泥土是同样的物品，并实行严格的隐居生活，弃绝世俗事务的干扰，洁净身心，为真主而断念人情。他们严守《古兰经》的训诫，长时间地连祷和夜祷、坐静与守夜、站立与跪拜、斋戒与赞主，专注于个人心灵的纯洁清静。这些人，力求仿效先知穆罕默德早年在希拉山洞潜修的做法，坚忍、虔诚、克己和悔悟，有的甚至过着独身的生活。这部分人以主张守贫、苦行和禁欲为特征，被称为苏菲派。这些人的行为和思想，只是对宗教上层人士奢华生活不满的一种消极抗议，还没有形成自己独特的教义，但其苦行主义、禁欲主义的思想，已开始引起一些伊斯兰教教义学家和教法学家的强烈反对，“也孕育了对伊斯兰教基本信仰和基本功课的背离”[28]。

阿拔斯王朝时期，开始大规模组织翻译希腊、波斯、印度的古典哲学和科学著作。

---

[25] 国内外学术界一般认为苏菲的原意为羊毛，因其成员生活简朴，习惯穿粗羊毛制造的衣物而得名。但是，苏菲派自己对此有多种不同的解释：一是认为苏菲来源于阿拉伯语清静一词；二是来源于阿拉伯语品位一词；三是来源于希腊文智慧一词；四是来源于阿拉伯语“羊毛”的音译。据美国的阿拉伯历史学家希提考证，苏菲这个词在阿拉伯文献中的正式出现，约是在公元9世纪中叶。

[26]《古兰经》，第3章第185节，沙特阿拉伯法赫德国王《古兰经》印制厂，麦地那，1990年版。

[27]《古兰经》，第4章第77节，沙特阿拉伯法赫德国王《古兰经》印制厂，麦地那，1990年版。

[28] 金宜久主编：《伊斯兰教》，第264页，宗教文化出版社，1997年10月第1版。

因此，种种外来思想不可避免地渗透到伊斯兰世界，其中新柏拉图主义的影响最大。阿拔斯王朝为清除倭马亚王朝的影响，巩固自己的执政地位，不断谴责和批判倭马亚王朝的种种所谓叛教行为和思想，而将自己的种种行为赋予宗教色彩。这在一定程度上，支持和鼓励了被倭马亚王朝反对和禁止的宗教思想。其中，苏菲派在这个时期得到了迅速发展。在早期的苦行主义、禁欲主义基础上，苏菲派的思想家们，进一步吸收了新柏拉图主义的思想，发展了它的神秘教义和神秘仪式。公元10世纪，苏菲派著名思想家侯赛因·本·曼苏尔·哈拉智（公元858—922年）完成了苏菲派的神秘主义泛神论思想，他明确提出："我即我所爱，所爱就是我。精神分彼此，同寓一躯壳。见我便见他，见他便见我"[29]。哈拉智的思想被伊斯兰教正统派认为是对真主的亵渎，同时也伤害了普通穆斯林的宗教感情，所以尽管他千方百计表白自己对伊斯兰教的虔诚与信仰，但是逊尼派和什叶派的教法学家们，还是破天荒地共同做出了哈拉智及其思想是异端的严厉裁决，哈拉智本人也受到官方的严厉制裁。

苏菲派是虔诚信仰和宗教热情的产物，是伊斯兰教自身内部的一个分支。因此，在苏菲派内部，特别是哈拉智之后，苏菲派发生了重要分化。哈拉智之后，苏菲派的信徒们，除了极少数仍坚持哈拉智的思想外，绝大部分则寻求了一条较为顺从和调和的道路，以更加安全的举止和言论继续奉行苏菲派神秘主义的信仰。因此，在公元11世纪时，苏菲派的12个支派中，有10个被认为是赞许的，而2个则被认为是应受谴责的。因此，后来苏菲派走上了一条力求与正统派信仰相结合的道路。金宜久先生认为，这里有两个重要原因：一是苏菲派提倡的厌世、谦卑、顺命、安贫、禁欲等思想，引导人们不关心世俗事务，不注重现实的物质利益，而专注于个人的内省，因此有可能成为激烈的阶级和社会矛盾的缓冲思想，很容易被当权者利用和赏识。二是苏菲派内部的一些思想家，本身就是著名的、学识渊博的伊斯兰教学者，他们在哈拉智之后，一直试图完成苏菲派与伊斯兰教正统派的调和。因此，苏菲派的发展史说明，它自身经历了一个从受谴责、受迫害，到它的神秘主义思想被正统教义接受的复杂过程。在苏菲派的发展历史上，起关键作用的，是享有"伊斯兰教权威"的安萨里（公元1058—1111年），他肯定了苏菲派的神秘主义思想，扬弃了苏菲派漠视传统宗教仪式的做法，赋予传统宗教功课以神秘主义的解释，使神秘主

[29] 第·博尔著，马坚译：《伊斯兰哲学史》，第56页，中华书局，1958年版。

义为正统信仰服务，实现了苏菲派与伊斯兰教正统信仰的调和。在安萨里的影响下，苏菲主义得到了伊斯兰教的普遍认可，同时伊斯兰正统教义也因吸收了苏菲派的一些思想，而产生了一种新的活力。

苏菲派与伊斯兰教正统教义的调和，“并没有因此丧失自身的信众和存在的价值”[30]。公元 12 世纪中叶以后，苏菲派作为民间的大众信仰出现了组织化和制度化的发展，建立了广泛的苏菲教团。同时，苏菲派思辨学说的形成，使苏菲派的理论进一步系统化和行而上学化，具有了更强的理论色彩。中国伊斯兰教经堂教育读本中，曾经使用过的《昭元秘诀》，就是阐述苏菲派思辨学说的重要书籍。

6.2 苏菲派的主要教义。苏菲派认为，只有个人纯净的灵魂与真主安拉的精神之光融合为一，才能真正认识安拉。他们主张通过爱和沉思冥想，即通过高度的思想集中、全神贯注、自我催眠、赞念等方式，也可借助音乐、舞蹈、唱歌等促使人达到与安拉合一的那种入神的境界。该派的教义主要有一神论、神爱论、神光论、神智论、人主合一论等。

关于一神论。苏菲派在信主独一的基本宗教观上，与伊斯兰教正统教派并没有太多的分歧和差别。苏菲派和正统派都认为，真主是万物的造物主，真主是独一、全知、全能、无形、无所的。但是，在真主独一的解释上，却与正统派略有区别。伊斯兰教的基本信条为“万物无主，唯有真主；穆罕默德是真主的使者”。苏菲派则认为，“除主之外，万物无存”，即认为一切源自真主，只有真主是真实的，世俗生活的一切都是虚幻的。外部世界的一切，都是真主的自显与外化，其中的统一性恰恰是人得以认识真主、返归真主、与主合一的根据。这个观点是苏菲派的中心教义。

关于神爱论。这个思想把“真主从天国邀入人间，从而成为苏菲派神秘主义的基石之一”[31]。神爱论是苏菲派女圣徒拉比亚 · 阿达维娅（约公元 717–801 年）最先提出的。苏菲派早期的信徒们，畏惧真主的末日审判和惩罚，试图以苦行和禁欲等畏惧的方式来换取真主来世的恩赐与奖赏。拉比亚 · 阿达维娅关于真主是神秘的爱的对象的表述，改变了苏菲教徒与真主关系的畏惧观念，使热爱真主并与主合一代替了畏惧。苏菲派把爱分为 3 类：自然的爱，它源自对短暂的、外形美的爱，是世俗的爱，只有肉体而无精神；精神的爱，它兼有肉体和精神两种特质，是达到

[30] 金宜久主编：《伊斯兰教》，第 270 页，宗教文化出版社，1997 年 10 月第 1 版。

[31] 金宜久主编：《伊斯兰教》，第 266 页，宗教文化出版社，1997 年 10 月第 1 版。

真实的爱的媒介；神性的爱，它源自真诚爱者的心灵对被爱者的一种深情、狂喜与着迷，是纯粹的精神的爱。苏菲派认为神性的爱是最高尚的爱，自然的爱和本性的爱是低级的爱。神爱论要求亲近真主、喜爱真主，这无形中改变了信徒对真主的敬畏心理，是对传统观念的革命。通过神爱论，真主由信徒敬畏、恐惧的对象变为爱的对象，实际上是从另一个角度反映了真主安拉“至爱者”、“至善者”、“至仁者”、“至慈者”、“宽容者”、“赐福者”、“厚施者”、“博施者”、“赐予者”、“仁厚者”、“宽仁者”、“宽恩者”[32]等的本质。这个观点被安萨里接受，并被吸收到了正统教义之中。

关于神光论。光明是《古兰经》中确定的真主99个美名（美德）之一。“真主是天地的光明，他的光明像一座灯台，那座灯台上有一盏明灯，那盏明灯在一个玻璃罩里，那个玻璃罩仿佛一颗灿烂的明星，用吉祥的橄榄油燃着那盏明灯；它不是东方的，也不是西方的，它的油，即使没有点火也几乎发光　光上加光　真主引导他所意欲者走向他的光明。真主为众人设置了许多比喻，真主是全知万事的”[33]。这段经文为苏菲派的神光论提供了经典依据。在苏菲派中，神光也被称为圣光、真光、余光，或者是穆罕默德之光。神光，就是神性。苏菲派认为，人的信仰、知识，尤其是人对真主的了解，并不是后天学习的结果，而是真主通过先天神光的赐予，是与生俱来的。人在世间受到声色利诱，需要神光引导，坚持修炼，不断净化灵魂，而归返真主，达到人主合一的境界。

关于神智论。苏菲派把神智分为两类：启示性的神智和指引性的神智。启示性的神智，是指真主向人们启示真主自身，以及通过他自身使人们了解和认识宇宙万物。指引性的神智，是指真主向人们显示他在天体和灵魂中的力量和影响，以显示真主的存在。苏菲派认为，唯一能使人获得神智、认识真主的，是真主本身。理智的作用在于使一个有神智的人认识到他需要引导。苏菲派认为，神智是认识的最高的，也是唯一可靠的源泉，其基础是个人的、神秘的经验或直觉。苏菲派强调，为获得神智，必须在导师的指导下，通过个人的修炼才能完成。

关于人主合一论。人主合一是苏菲派追求的终极目标。苏菲派援引《古兰经》“你们要像他创造你们的时候那样返回原本”[34]，“洗涤身心者，只为自己而洗涤。真主

---

[32] 据《古兰经》经文，真主安拉有99个美名（美德）。以上所引的词汇均在真主的99个美（美德）之列。

[33]《古兰经》，第24章第35节，沙特阿拉伯法赫德国王《古兰经》印制厂，麦地那，1990年版。

[34]《古兰经》，第7章第29节，沙特阿拉伯法赫德国王《古兰经》印制厂，麦地那，1990年版。

是唯一的归宿”[35]等经文，认为通过不同的途径和方式，实现灵魂的净化，达到与主合一的境界。并认为，当人的属性变成真主的属性时，当人的自我意识由我达到非我时，也就是入神、合一境界的来临。但是，如何实现与主合一，苏非派内部有多种说法。其中，主要有：一是在导师的指导下进行，即严格奉行导师制。苏非派认为一般穆斯林若没有经专人指导，就无法获得真知、实现人主合一。导师是弟子追求人主合一的引路人，是弟子与真主沟通的中介，也是弟子获得真理的关键。苏非派认为，导师完全体现了真主的意志，是引导弟子通向真理的大门。因此，导师具有神圣的地位，弟子必须对导师绝对忠诚和顺从。世界各地对导师的称谓不一，阿拉伯人称为穆尔西德，波斯人称为庇尔，突厥语地区称为巴巴。在中国，这几种称呼均被采用。二是进行修炼。修炼也称为道路，是修炼者达到与主合一的必经之途和方法，分为生理的（如少睡觉、少饮食等）和精神的（如断念、满足等）两类，苏非派更注重精神修炼。在我国的伊斯兰教和伊斯兰教著述中，将其称为乘或程。三是赞念。赞念有纪念、赞颂之意。苏非派认为，人的心灵有肉体和精神两道门，通过赞颂真主可以分别开启这两道门。赞颂真主分高声赞颂和默声赞颂，高声赞颂可以打开肉体之门，默声赞颂可以开启精神之门。由于方式的不同，在苏非派内部有高颂派、低颂派之分。在赞念时，表现的形态千差万别，有的低声哭泣，有的流泪不止，有的脸色苍白，有的紧闭双眼，有的眼神焦虑。有的出于忏悔、或自责、或过于虔诚，会有骇人的举止，如以烧红的烙铁炙身，或拿刀具刺身体，或生吞食蝎，或光脚踩在炭火上，等等。

6.3 苏非派的主要教团。早期的苏非派，几乎完全建立在个人活动和修炼的基础上。随着时间的推移，在著名的信徒周围逐渐聚集了不少门徒，在公元12世纪中叶以后，形成了许多具有常设性的、组织严密的教团组织，也称为互助会、兄弟会。教团具有教会的性质，专事布道活动，具有类似教会的教阶制、专事宗教的僧侣[36]。教团有固定的组织和活动中心（道堂），有固定的朝拜地（圣地、圣墓，中

[35]《古兰经》，第35章第18节，沙特阿拉伯法赫德国王《古兰经》印制厂，麦地那，1990年版。

[36] 金宜久主编：《伊斯兰教》，第297页，宗教文化出版社，1997年10月第1版。

国称为拱北[37]、麻札[38])，有固定的活动地域，并从该地域的信徒中收取奉献，有固定的宗教仪式。一般来说，苏菲教团分别隶属于逊尼派和什叶派，他们以其奠基人的名字命名，各教团因导师和道统不同，在教义、道路、仪式、道堂、习俗等方面也各有差异，其圣地多为导师的陵墓[39]。有的教团在不同地区还有分支教团，它们遍布伊斯兰世界，总数有数百个之多。其中影响较大的主要有卡迪里教团、苏哈拉瓦迪教团、里法伊教团、郄斯提教团、沙孜里教团、毛拉维教团、纳合西班迪教团、比克塔西教团等。由于各教团与社会各阶层有密切的联系，再加上导师在信徒中的声望和地位，使得教团成为当地社会生活中的重要力量。

卡迪里教团。是最早创立的苏菲派教团，也是最有影响、传播最广的苏菲教团之一，因其创始人波斯人阿卜杜·卡迪里·吉拉力（公元1077–1166年）而得名。该教团强调宽容、虔诚、行善和远避世俗，在信仰上坚持伊斯兰教法和遵守宗教功课。卡迪里教团的道堂设在伊拉克首都巴格达，主要资金来源于印巴次大陆，传播于印度、伊拉克、土耳其、中亚、苏丹、北非等地。

苏哈拉瓦迪教团。该教团创建于伊拉克巴格达，因其创始人阿布·纳吉布·苏哈拉瓦迪（公元1097 – 1168年）而得名。其基本教科书有《穆里德的礼节》、《认识内心的真理》等，主要传播于阿富汗、印度和巴基斯坦等地。波斯著名诗人萨迪（公元1203–1292年），是该教团的信徒。

里法伊教团。该教团因其创始人阿赫迈德·本·阿里·里法伊（公元1106–1182年）而得名。里法伊教团活跃于公元14–15世纪，主要从事种种杂技、法术。该教团主张不杀生、安贫、禁欲和不抵抗。举行仪式时，信徒围成一圈念颂经文，态度狂热，故有“嗥叫的苦行僧”之称。里法伊教团先后传入埃及、叙利亚、土耳其和东南亚的一些地区。

郄斯提教团。该教团因其创始人叙利亚人阿布·伊斯哈克（生卒年代不详）在波斯的郄斯提村创立而得名，公元12世纪时，由穆伊丁·郄斯提（公元1142–1236年）传入印度。该教团在教义上强调万物的统一性，主张苦行、安贫、克己、

[37] 阿拉伯语圆屋顶建筑的音译，是盛行于伊斯兰地区的一种建筑形式。在中国被专指于门宦教主的墓地，或教主的修道处所，或某些伊斯兰教先贤的陵墓，是门宦的活动中心。

[38] 阿拉伯语圣地、圣徒墓的音译。

[39] 在苏菲派中，对导师和对有形物的崇拜，远远超出了对真主和对先知的崇拜。一般穆斯林的礼拜是朝向麦加克尔白的，而苏菲派各教团的礼拜则是朝向各自的圣地、圣墓。

知足，反对参与政事，特别注重信徒思想上对其教义的认同。穆伊丁·郄斯提的陵墓在印度阿杰米尔，是该教团的圣地。其信徒主要集中在印度和巴基斯坦。

沙孜里教团。该教团因其创始人努尔丁·阿赫迈德·阿布·阿卜杜拉·沙孜里（公元1196—1258年）而得名。该教团教义秉持逊尼派观点，强调信赖真主、遵守圣训，允许信徒担任世俗官职，享受俸禄。沙孜里教团主要分布在埃及、突尼斯、摩洛哥、阿尔及利亚、阿拉伯半岛、叙利亚、苏丹、东南亚等地。该教团的分支伊拉维教团活跃于摩洛哥，其宗教仪式极为狂热。

毛拉维教团。该教团的创始人是波斯神秘主义诗人加拉路丁·鲁米（公元1207—1273年），他因被信徒们尊称为毛拉[40]而得名。在土耳其，该教团被称为米列维教团。毛拉维教团尊重其它宗教，与基督教和平共处，并将在土耳其境内的基督教圣地科尼亚奉为圣地（鲁米的陵墓就修建于此地）。该教团在举行仪式时，信徒伴随音乐而旋转，被称为“舞蹈的苦行僧”。毛拉维教团在奥斯曼土耳其帝国时期，享有极大的政治权力，1925年被土耳其当局取缔，目前主要传播于叙利亚的重要城市阿勒坡。

纳合西班迪教团。该教团因其创始人塔吉克人穆罕默德·巴哈丁·纳合西班迪（公元1318—1389年）而得名，创建于中亚的布哈拉。纳合西班迪教团主要传播于土耳其、印度、爪哇群岛、中亚、高加索地区，阿拉伯人信仰该教团教义的很少。

比克塔西教团。该教团系什叶派教团，由波斯的呼罗珊人哈吉·比克塔西（公元？－1335年）创立，并因此得名。该教团的教义既受什叶派的影响，也有萨满教的痕迹，还吸收了中亚古老宗教的部分教义和仪式。在宗教仪式上，更接近于基督教，而不太遵守伊斯兰教法和相应的礼拜仪式。该教团主要传播于阿尔巴尼亚。

---

[40] 阿拉伯语保护者、主人的音译，是对伊斯兰教学者的尊称，以及对什叶派宗教学者的统称。我国新疆地区用毛拉来称呼阿訇。

第四章

当代国际伊斯兰复兴运动

公元 1258 年，蒙古大军攻陷阿拔斯王朝首都巴格达，标志着阿拔斯哈里法时代的结束。之后，奥斯曼土耳其人扛着伊斯兰的旗帜，建立了横跨亚非欧的奥斯曼帝国（公元 14 世纪至近代），不但统一了绝大部分的伊斯兰地区，而且将伊斯兰教传播到了更广阔的地区。公元 1502 年，苏菲派教团首领伊斯哈克的后代伊斯玛仪在东方建立了什叶派的波斯萨法维王朝（公元 1502—1736 年）。这两个帝国虽然因教派的不同而互相争斗和争夺，但从另外一个角度看，都扩大了伊斯兰教的势力范围，将伊斯兰教的影响推到了一个新的历史高度。

近代以来，西欧经过资本的原始积累、工业革命、政治变革而日益崛起。而奥斯曼帝国等伊斯兰国家则由于统治者的腐败无能和思想僵化，而日益走向衰落。从 18 世纪起，欧洲列强凭借其坚船利炮，开始了向东方国家的侵略。处于东西方之间的伊斯兰国家，首当其冲地成为欧洲列强的侵略目标。公元 1798 年，拿破仑为了与英国争夺东方市场，打通印度洋航道，攻占了奥斯曼帝国的属地埃及，随之埃及又于 1914 年成为英国的“保护国”。之后，伊斯兰世界的大部分地区，纷纷沦为帝国主义的殖民地或半殖民地。从荷兰统治下的印度尼西亚，英国统治下的印度、埃及、科威特、巴勒斯坦等，到法国、意大利和西班牙统治下的北非，伊斯兰世界不仅丧失了政治和经济的独立，而且也丧失了文化教育上的独立性[1]。与此同时，古老的中国也以 1840 年的鸦片战争为开端，逐步成为西方列强的殖民地和半殖民地。

随着殖民主义者洋枪洋炮进入伊斯兰世界的意识形态、价值观念和法律制度，对伊斯兰世界产生了重要影响。特别是西方国家关于“上帝的归上帝，凯撒的归凯撒”的政教分离观念，使一些穆斯林认为西方强大的原因，在于政教分离，进而认为西方的思想文化和社会制度是优越的。于是，伊斯兰世界掀起了一股学习西方、模仿西方的热潮，一批批穆斯林青年如饥似渴地奔赴西方学习，并把西方的思维方式、价值观念和生活方式带回了自己的国家，从此掀开了伊斯兰地区西化、世俗化的序幕。

同时，在伊斯兰世界反对西方列强侵略的斗争中，他们高举的旗帜并不是伊斯兰教，而是源自西方的民族主义，出现了阿拉伯民族主义、土耳其民族主义，乃至国别的民族主义，如埃及民族主义、伊拉克民族主义，等等。二次世界大战结束后，

---

[1] 马明良：《简明伊斯兰史》，第 389 页，经济日报出版社，2001 年 10 月第 1 版。

伊斯兰地区相继实现独立的国家，主要是以民族主义为理论基础的，如所有的阿拉伯国家，以及伊朗、阿富汗、印度尼西亚、马来西亚等伊斯兰国家，都是如此。因此，黑格尔曾经说："伊斯兰早已离开了世界历史的舞台，重新回到东方宁静和静止的状态中去了"[2]。

因此，从公元18世纪起，伊斯兰世界实际上走了一条既遭受西方列强侵略和凌辱，同时又向西方学习，努力向西方靠拢和看齐，实体走世俗化和民族化的发展、振兴道路，其思想主流是民族主义[3]、现代主义、社会主义、世俗主义等。但是，全盘西化并没有给穆斯林带来经济繁荣、文化繁荣、国家强大，相反伊斯兰世界长期积弱的局面越来越严重。面对这些情况，伊斯兰世界的一些思想家们开始认真反思，他们认为，国家的振兴和民族的繁荣，必须根植于本国本民族的历史文化传统，也就是需要通过伊斯兰教来解决现实问题。因此，回到伊斯兰教中去的思想，逐步在伊斯兰世界再现和扩大。不要东方，也不要西方，只要伊斯兰的口号，开始在伊斯兰地区上空飘荡。在公元20世纪70—80年代，复兴伊斯兰教的社会思潮终于酿变成声势浩大的运动，出现了世界范围的伊斯兰复兴运动。因此，"伊斯兰作为一种宗教，又是一种文化，它有自己的哲学、意识形态、生活方式、社会行为方式、道德规范和法律体系。许多世纪以来，它既经历过繁荣时代的辉煌，也经历过衰微时代的荣辱，时至今日却仍旧发挥着作为意识形态和人们社会意识的功效"[4]。到上世纪90年代，该运动的势头虽有所减退，但也开始了从其中心地带向其它地区扩散和传递的趋势，并对中国的伊斯兰教产生了一定影响。

[2] J.L.Esposito, Voice of Resurgent Islam, p218.

[3] 其代表形式主要有阿拉伯民族主义、地区阿拉伯民族主义、土耳其民族主义、伊朗民族主义等。它们对待伊斯兰教的态度有一定共性，但也有自己的特性。总的看，民族主义作为当时主流意识形态，使得建立现代民族国家逐步成为完成民族独立运动的伊斯兰国家的普遍选择。中东地区及伊斯兰世界的现代民族国家体系得以形成，并成为世界范围内发展中的民族主义国家体系的重要组成部分。

[4] 刘靖华：《伊斯兰传统价值的复兴与超越》，中国社会科学院西亚非洲研究所《西亚非洲》，1989年第4期，第55页。

一、伊斯兰复兴运动概述

复兴伊斯兰的思想，在伊斯兰教内是源远流长的。正如在上几章所谈的，伴随着每个重要历史关头,伊斯兰复兴的思想都会浮出水面。伊斯兰教派的产生和分化，也往往是在复兴伊斯兰教的名义下进行的。在公元18世纪中叶，穆罕默德·本·阿卜杜·瓦哈比（公元1703—1792年）为反对苏菲派神秘主义，主张回到《古兰经》，传播宗教复兴的思想,其结果是建立起了今天的沙特阿拉伯王国。公元19世纪中叶，哲马尔丁·阿富汗尼（公元1839—1897年）为复兴伊斯兰教，提出的泛伊斯兰主义思想,直接促成了公元20世纪30年代在麦加和耶路撒冷世界穆斯林大会的召开。埃及人哈桑·班纳为恢复历史上的哈里法制度，建立一个真正意义上的伊斯兰国家，于公元1928年在埃及建立了穆斯林兄弟会。这些事件说明，伊斯兰复兴思想在伊斯兰教内部是有悠久传统的，是对现实不满或反抗的宗教表现，实际上是一种政治要求，“在伊斯兰世界，复古的召唤从来就是作为一种动员和组织群众的手段，而其真实目的则是在于托古改制。就是说，通过复古的主张和要求，达到自我调整、自我完善。以适应发展了的社会生活的需要。所以伊斯兰教史上出现的历次复古召唤，实际上都包含了不断前进和不断更新的内容的”[5]。

因此，当代伊斯兰教的复兴思想和复兴运动，不过是历史上周期性出现的那种宗教复兴在新的社会条件下的再现[6]，它“不是要破坏现有的伊斯兰社会结构和生活模式，而是在现有的社会结构和生活模式下，既强调伊斯兰教原旨教义及其真精神、坚持伊斯兰教法、它的伦理规范和传统价值，又要使伊斯兰教与人们的思想和社会生活的日益现代化相协调；既要抵制外来的意识形态或文化的渗透，反对生活方式的西方化并力求使穆斯林公众生活的伊斯兰化，又不准备放弃已经接受并获得实惠的西方先进科学技术成就和物质文明。即使是针对现政权的那种急风暴雨式的群众斗争或暴力活动，它仍是在复兴伊斯兰教的总的精神之下进行的，其目的不是倾覆伊斯兰教的大厦，使人们从宗教思想的束缚下解脱出来，而是维护并强化伊斯

---

[5] 金宜久：《伊斯兰教与“伊斯兰复兴”》，《世界宗教研究》，1988年第2期，第8—9页。

[6] 金宜久：《伊斯兰教》，第381页，宗教文化出版社，1997年10月第1版。

兰教在个人生活和社会生活中的至高无上的神圣地位”[7]。这种思想，暗合了中国早期的“中学为体，西学为用”思想，与其有异曲同工之妙，反映了不同民族在追求繁荣过程中的相同理念和选择。

二次世界大战结束后，新独立的各伊斯兰国家普遍选择了西化的发展模式。在政治上，他们以西方的政治体制为模式；在经济上，或是采用社会主义模式，或是维持过去的经济模式不变；在法制建设上，他们奉行政教分离的原则，客观上在抑制伊斯兰教传统的法律地位。在社会生活中，从上层社会开始，西方的价值和生活观念大行其道，世俗化的倾向越来越明显。

总之，在公元20世纪70年代之前，在世界范围内的民族主义思想高涨的大背景下，伊斯兰教和伊斯兰复兴思想让位于源自西方的民族主义、现代主义、社会主义和世俗主义。

但是，中东地区地缘政治的改变，特别是在以色列建国以后引发的五次中东战争中，阿拉伯人均以失败告终，“长期积存的贫富悬殊、失业、教育落后等社会问题，造成了尖锐的社会矛盾；巴勒斯坦问题久拖不决，人民流离失所；以色列在美国的支持下不但没有消失，反而越来越强大”[8]。在社会生活的初级现代化和社会道德的沦丧、宗教意识的淡漠的反差下，一些基层民众从内心深处呐喊：“如果这就是现代化，那我宁愿不要这样的现代化”[9]。在这样的背景下，一些有识之士开始意识到全盘西化并不能改变伊斯兰国家的落后局面，反而带来了深刻的生存危机、政治合法性危机和宗教信仰认同危机等。同时，新独立的伊斯兰国家，为了加强彼此之间的联系，也迫切需要一种能被共同接受的思想和理论作为指导。

有美国学者认为，伊斯兰世界的“民族主义是对西方帝国主义和欧洲殖民统治的回应。另一方面，在某种意义上它也是一个世纪以来西化改革的产物。许多民族独立运动的领导人都曾接受过西方现代教育，并受到自由民族主义理念和法国大革命思想（自由、平等、博爱）的影响，特别是现代西方政治思想和价值观念的影响，诸如民主、立宪政府、议会政治、个人权利和民族主义。与依赖于对建立在共同信

---

[7] 金宜久：《试论当代的“伊斯兰复兴”》，载于刘竞主编《伊斯兰复兴运动集》（西亚非洲丛书）第45页，中国亚非学会、中国中东协会、中国社会科学院西亚非洲研究所，1989年版。

[8] 李绍先、王灵桂：《中东地区的冲突和紧张局势》，载于中国国际关系学会主编的《国际关系史》第11卷第7章，第310—311页，世界知识出版社，2004年5月第1版。

[9] 李绍先、王灵桂：《一脉相传阿拉伯人》，第22页，时事出版社，1997年7月第1版。

仰基础上的穆斯林共同体（乌玛）的政治忠诚和团结的传统的伊斯兰政治理念不同，现代民族主义所体现的民族国家的观念不是以宗教信仰为基础，而是立足于共同的语言、地域、种族和历史”[10]。因此，酝酿在中东历史中的宗教忠诚与民族忠诚的联系，开始以民族主义和伊斯兰教的复杂关系为表现形式，凸现于伊斯兰世界之中。从公元20世纪60年代到70年代开始，伊斯兰教开始从被民族主义边缘化的、被压制的状况之中，迅速走向复苏和觉醒。

公元1967年的第三次中东战争中，阿拉伯人和伊斯兰教的圣地耶路撒冷东区被以色列占领。公元1969年8月21日，伊斯兰教的第三圣地耶路撒冷的阿克萨清真寺被焚毁。这些事件，引起了伊斯兰世界的极大震惊和愤怒，也迅速使阿拉伯和以色列之间的斗争，由地区性的纯政治斗争转变为带有宗教色彩的政治斗争。关心这一斗争的，也不再限于阿拉伯人和巴勒斯坦人，它立即成为整个伊斯兰世界共同关注的问题，阿以斗争在伊斯兰教国家中带有了收复圣城的圣战意味。耶路撒冷东区的丢失和阿克萨清真寺被毁事件，直接催生了伊斯兰国家首脑会议的召开和伊斯兰会议组织[11]的正式建立。

这里值得一提的是，伊斯兰复兴作为一种社会运动的兴起，并形成了伊斯兰世界政府间的同盟，构成了当代的伊斯兰国际，沙特阿拉伯在其中发挥了重要作用。在二战后初期，沙特阿拉伯、伊朗、阿富汗作为伊斯兰世界为数不多的君主制国家，奉行伊斯兰教为国教，但是限于财力，他们无法对国际范围内的伊斯兰事业给予支持。其它新独立的伊斯兰民族国家，也同样缺乏财力支持伊斯兰事业。在公元20世纪60年代前后，因为中东石油的大开发，石油美元迅速使沙特阿拉伯等海湾国家富裕起来，为伊斯兰世界发展宗教事业提供了巨额资金，这也是当代世界范围内伊斯兰复兴运动兴起的重要原因之一。

当代伊斯兰复兴运动是世界范围内的宗教、社会、政治和其它方面的复兴，同时也波及非伊斯兰世界的穆斯林。它们有着大体相同的复兴伊斯兰教的内容，在伊斯兰教的名义下涉及社会生活的各个领域中的问题，没有国家和民族的界限，是一

---

[10] J.L. 埃斯波西托〔美〕:《伊斯兰威胁：神话还是现实》第80页，纽约，1984年版。

[11] 伊斯兰国家的国际联合组织，1969年9月在摩洛哥拉巴特伊斯兰国家首脑会议上决定建立，1971年5月正式成立。组织机构包括首脑会议、外长会议。常设机构在沙特阿拉伯的吉达市，另有各种专门委员会和职能机构，如伊斯兰开发银行、耶路撒冷委员会、阿富汗问题委员会、伊斯兰和平委员会、伊斯兰法庭、伊斯兰发展基金会、伊斯兰经贸常设委员会等。

种超国家、超地域、超民族的运动[12]。但是，该运动又不是在统一号令下开展的运动，因此又体现了没有统一中心，没有统一步骤和没有统一计划的特点。在公元20世纪60年代，“伊斯兰复兴作为一种政治思潮目前已成功地成为其世俗的对立面——民主主义、社会主义和民族主义的挑战者”[13]，埃及作为阿拉伯民族主义的中心受到了来自穆斯林兄弟会的严峻挑战，并以1981年萨达特遇刺而达到高潮。70年代末伊朗的“伊斯兰革命”，埋葬了礼萨·汗通过民族主义的世俗化改革而建立的巴列维王朝。霍梅尼倡导的“伊斯兰革命输出”，更在海湾国家，乃至整个伊斯兰世界产生了震动性影响，复兴社会党多年来牢牢控制政权的叙利亚也都受到了伊斯兰原教旨主义的严峻挑战。即使在世俗化最成功的土耳其，伊斯兰势力也出现日益复兴的势头，并通过介入政党政治而进行政治参与。冷战结束后，在西亚北非和中亚地区，再次出现了伊斯兰复兴运动的高潮，尤其以阿尔及利亚、苏丹、埃及、摩洛哥、突尼斯等国为重，甚至在沙特阿拉伯等温和的伊斯兰国家，以及土耳其这样的世俗化国家，也出现了伊斯兰势力的反弹。“目前，伊斯兰化的波涛正在席卷着中近东，吸引着人们的注意力。进入20世纪90年代中期以后，伊斯兰复兴运动的高潮已经基本过去，但其发动社会运动的基础和社会条件依然存在。

当代伊斯兰复兴运动的兴起，与民族主义本身的弱点有着重要关系。从民族主义所推行的现代化的理论和实践看，其发展理论的生搬硬套与贫乏，发展方向和道路的迷失与杂乱，以及现代化受挫造成的身份认同危机、政治合法性危机、社会文化认同危机、富国强兵梦想的破碎、社会阶层贫富差距的急剧扩大等等，都构成了刺激伊斯兰复兴运动的社会基础。民族主义的失败，“在政治上，现代世俗民族主义已被发现是无能的。无论自由民族主义还是阿拉伯民族主义都没有兑现它们的诺言。在构建政治合法性和创造民族团结的意识形态方面，穆斯林国家的政府似乎既无兴趣也不成功，他们更热衷于维持长久的专制统治。王朝统治、军人或准军人专权依然主导着穆斯林世界”[14]。此外，伊斯兰复兴运动同时又根植于固有的政治文化传统之中，伊斯兰文化的政治属性突出地表现为“万物非主，唯有真主”原则之下

[12] 金宜久主编：《伊斯兰教》，第388页，宗教文化出版社，1997年10月第1版。

[13] Ibrahim, “Egypts Islamic Activism in the 1980s”, Third World Quarterly, Vol.10, No.2, April, 1988, p632.

[14] J.L. 埃斯波西托〔美〕：《伊斯兰威胁：神话还是现实》第16页，纽约，1984年版。

的先知政治权威论。真主为国家唯一的主权者，并确立了统治者代行真主主权的原则，形成了以伊斯兰教为政治权威理论的传统宗教政治文化。“这种宗教政治文化体系成为历史传统和社会心理，赋予伊斯兰文化以独特的系统和恒久性质”[15]。以净化信仰、返璞归真、清除腐败作为宗教旗号，具有宗教政治化、政治宗教化特点的伊斯兰复兴运动，正是挖掘和利用了蕴藏于伊斯兰文化中的丰厚的政治文化资源，提出了有别于民族主义的政治理念。

二、伊斯兰复兴运动的三种主要表现形式

当代世界范围内的伊斯兰复兴运动，是其现实的政治、经济和文化在意识形态领域的表现，并呈现出多元化的态势。从宗教复兴活动的教派属性看，可以分为逊尼派的伊斯兰复兴和什叶派的伊斯兰复兴；从主导者的角度看，可以分为自上而下的官方伊斯兰复兴和自下而上的民间伊斯兰复兴；从其活动手段和方式看，可以分为温和的伊斯兰复兴和激进的伊斯兰复兴。为便于研究，可将形形色色的伊斯兰复兴归纳为三类：新泛伊斯兰运动、民间伊斯兰复兴、伊斯兰原教旨主义。通过分类研究，最终目的是“要看到宗教总体上是温和的、多元的，应当把大多数人的信仰与极端分子以宗教名义实施的暴力行为区别开来”[16]。

2.1 新泛伊斯兰运动。该运动是二战前泛伊斯兰思想在新的历史和社会条件下的延续和演化，以温和、稳健著称，强调民族利益，以穆斯林皆兄弟的思想为基础，以伊斯兰会议组织以及种种国际性、地区性或某一国家内部的泛伊斯兰组织为载体，在世界范围内传播伊斯兰教和伊斯兰文化，发展宗教事业，加强伊斯兰国家、社团和穆斯林的团结、统一和合作。它是当今国际政治舞台上的一支重要政治力量，不但在伊斯兰世界内部发挥着极其重要的作用，甚至对非伊斯兰国家的穆斯林也产生了重要的影响。构成新泛伊斯兰运动的载体主要有以下几类：

---

[15] 彭树智主编：《伊斯兰教与中东现代化进程》，第 3–4 页，西北大学出版社，1994 年版。

[16] 陆忠伟：《跨国穆斯林政治推荐序》。彼得·曼达威尔〔英〕著：《跨国穆斯林政治》，中国现代国际关系研究员翻译，第 15 页。

一是具有明显官方联盟性质的伊斯兰会议组织，具有强烈的政治－宗教合一的色彩。该组织1972年通过的宪章确认，伊斯兰会议组织的宗旨是促进成员间的团结，加强在经济、社会、文化、科学等方面的合作，消除种族隔离和种族歧视，反对一切形式的殖民主义；支持巴勒斯坦人民恢复其民族权利和重返家园的斗争；支持一切穆斯林保障其尊严、独立和民族权利的斗争。1981年1月第三次伊斯兰国家首脑会议通过的《麦加宣言》指出，恪守信仰、反对叛教和反伊斯兰倾向能使伊斯兰社会免于文明衰败，警告各国穆斯林说，社会的物质进步将导致精神空虚、信仰解体和道德沦丧，要求穆斯林真诚信仰伊斯兰教，真正恪守伊斯兰教的准则、价值观念和生活规范。从这些宣言中可以看出，伊斯兰会议组织更重视政治层面，但对宗教层面也给予很大程度的关心和关注。伊斯兰会议组织是伊斯兰世界，也是国际上最重要的国际组织之一，它定期的外长会议和不定期的首脑会议，对国际政治生活有着重要影响。

二是有一定官方背景的、具有浓厚宗教－政治色彩的国际泛伊斯兰组织。这些组织主要有伊斯兰世界联盟、世界穆斯林大会等。这些组织公开宣称其非政府、非党派、非宗教的性质，公开标榜自己以弘扬和发展伊斯兰教为使命，既支持伊斯兰国家的宗教事业，也在非伊斯兰国家传播伊斯兰教，并支持和维护非伊斯兰国家穆斯林少数的权益。如世界穆斯林大会宣称它的宗旨是在世界各地传播伊斯兰教，维护与增进穆斯林的团结和合作，抵制马克思主义、无神论和西方世俗化的影响[17]。伊斯兰世界联盟的宗旨是，在世界范围内派遣人员传播伊斯兰教，扩大伊斯兰教的影响，维护穆斯林权益，协助世界各地的穆斯林组织和团体举办宣教活动，促进他们的内部团结，支持国际和平与合作[18]。由此可以看出，这些组织的基本和首要任务是宣教。尽管其再三申明自己的非政府性质，但从其宗旨、组织机构和活动中，不难看出其背后的政府背景。

三是一些专业性的伊斯兰教组织，他们分别附属于以上两类组织，相对独立地开展活动。但是它们通常坚持伊斯兰教的原则，在一个方面或一个领域贯彻上述两类组织的方针、政策、决议和声明，也对伊斯兰教的发展具有相当影响。此外，还有一些国别性质的泛伊斯兰组织，如埃及的伊斯兰事务最高理事会、爱资哈尔大学

[17]《世界知识年鉴》(1994–1995)，第939页，世界知识出版社，1995年版。

[18]《世界知识年鉴》(1994–1995)，第938页，世界知识出版社，1995年版。

伊斯兰研究会等，它们也经常就有关宗教、教法、历史和文化问题举行国际性或地区性的会议。新泛伊斯兰运动的各种载体，基本上受伊斯兰国家的掌控，并不同程度地受到各伊斯兰国家或所在国家的政治和资金支持。

在以国家为主体的当代国际政治中，由于各国的利益差别和政治需求的差异，新泛伊斯兰运动组织和机构的官方性质或官方背景，决定了它的松散性和非强制性。但是，与战前的泛伊斯兰运动相比，它还是有以下特点：首先是新泛伊斯兰运动承认各伊斯兰国家的主权和独立，强调伊斯兰世界的团结、协作和统一，这与战前的泛伊斯兰运动要恢复和重建传统的哈里法国家的主张，有明显不同。其次，新泛伊斯兰运动自上而下的特点，吸引了大量伊斯兰教内部知名的学者、人士，也容易有效地组织和动员广大穆斯林参与，这与泛伊斯兰主义缺乏群众基础和有组织活动的特点形成了鲜明的对比。第三，新泛伊斯兰运动积极支持伊斯兰国家发展宗教事业的同时，也注重在非伊斯兰教国家进行宣教，并竭力反对西方化、西方生活方式、反对共产主义（这点是冷战时期两大阵营对垒的标签）和无神论思想，具有一定的进攻性。第四，新泛伊斯兰运动具有雄厚的资金保障。泛伊斯兰运动曾先后在开罗、麦加和耶路撒冷等地召开过世界穆斯林大会，但由于其缺乏必要的资金保障而终于销声匿迹。新泛伊斯兰运动得到了沙特阿拉伯、利比亚、阿拉伯联合酋长国等石油输出国的资金支持，因而具有雄厚的经济实力，保证了其活动的开展。

新泛伊斯兰运动（其中作为重要组成部分的伊斯兰会议组织成员国，占联合国四分之一的席位）是在国际政治和国际斗争中有着重要影响的政治集团，这种作用是不能被低估的。此外，在以下几个方面它的作用和现实影响也不可小觑：一是其捍卫伊斯兰国家的共同利益和维护非伊斯兰国家穆斯林少数的宗旨，使其往往在国际争夺和斗争中偏袒伊斯兰国家，往往会对非伊斯兰国家的宗教政策和做法指手画脚，甚至公开鼓励非伊斯兰国家的穆斯林为捍卫其利益而采取包括武装斗争在内的各种手段，如在第五次伊斯兰国家首脑会议后发表的宣言中，就公开支持菲律宾的分裂势力摩罗解放阵线反对政府的斗争。二是其强化伊斯兰教信仰，向非伊斯兰教宣教，发展伊斯兰教事业的宗旨，使其具有一定的进攻性。在 20 世纪 70 年代，尼日利亚总统戈翁、加蓬总统邦戈、乌干达总统阿明等非洲国家元首，为了取得阿拉伯产油国的经济和财政援助，在泛伊斯兰组织的宣传和鼓动下，先后皈依伊斯兰教，并导致大批国民的改宗，使伊斯兰教在非洲得到迅速发展。在亚洲地区，泛伊斯兰

组织以马来西亚为基地，向泰国、菲律宾、新加坡、缅甸、日本、韩国、中国等国家传播伊斯兰教。苏联解体后，泛伊斯兰组织立即提出了“绿化中亚”的战略，支持新独立中亚国家的伊斯兰事业，以实现中亚伊斯兰化的目标。三是新泛伊斯兰运动的兴起，种种官方或官方背景的泛伊斯兰组织、机构的建立，作为一种重要的政治宗教信号，为伊斯兰教在世界范围内扩大影响创造了条件，刺激了其它形形色色的伊斯兰复兴机构的建立和活动的加强，尤其是为民间伊斯兰教的复兴提供了借鉴和动力。如伊斯兰世界联盟出巨资，在亚、非、欧建立了近百个《古兰经》学校，在不同国家组织《古兰经》朗诵比赛和宣教会、巡回宣讲等活动；派遣具有宗教学位的人到世界各地传教，等等。这些活动对各有关国家的民间伊斯兰复兴发挥了重要推动作用。

2.2 民间伊斯兰复兴。民间伊斯兰复兴运动与新泛伊斯兰运动最大的差别，在于前者是伊斯兰世界各国穆斯林自发性的群众运动，而后者则是官方或受官方支持的自上而下的活动。应该说，民间伊斯兰复兴运动既是新泛伊斯兰运动和伊斯兰原教旨主义活动的基础，也是两个运动的中间地带。从其活动形式看，民间伊斯兰复兴可以分为三类：

一类是自发性的、温和的，即基层穆斯林为回归伊斯兰教往日的权威或信仰、教义，为恢复伊斯兰教的自我而自发的行为或活动。参与这类活动的穆斯林，完全是出于对现实社会的不满或试图改变自己和社会的状况。其中，参与这类活动的穆斯林往往是受周围环境或舆论的影响，而随波逐流地卷入社会活动的，他们构成了这类活动的主要力量。这类复兴并没有明确的政治目的，没有统一的纲领和主张。往往容易被人们视同为伊斯兰复兴的其它形式的组成部分，或被人们忽略[19]。这类活动的主体，以年轻人居多。这些年轻人对伊斯兰教和现实世界的了解是肤浅的，他们感到伊斯兰社会盛行的贫困、失业、饥饿、贪污、腐化、堕落、诲淫、诲盗等等丑恶现象，其原因是西方文化的影响，是背离伊斯兰教的恶果。他们认为伊斯兰教历史上曾经有过的辉煌年代，应该是现代社会的楷模，而那个年代忠实尊奉的恰恰是伊斯兰教的正统教义[20]。而现实社会中的种种丑恶现象，恰恰是当权者背离了

---

[19] 金宜久主编：《伊斯兰教》，第 408 页，宗教文化出版社，1997 年 10 月第 1 版。

[20] 这种今不如昔的思想，是世界上各个民族普遍共有的心理，也是各个宗教在发展历史上周期性出现的思潮。从人的心态上看，对现实的不满，往往造成对过去的追忆和怀念，甚至是对过去的人为美化。

伊斯兰教所致。在年轻人的意识里，自觉不自觉地把社会中的丑恶归咎于非伊斯兰教因素，而把梦想中的美好寄托于伊斯兰教这个灵丹妙药。因此，他们既对资本主义的剥削、压迫感到愤慨，也对社会主义制度的公有制表示不满；既对西方国家的意识形态、伦理规范和价值观念持反对态度，又对共产主义的无神论观点难以接受。因此，他们要求净化信仰、净化社会、净化一切不符合伊斯兰的思想、行为和做法。而这一切，又是一个穆斯林日常应该做到的。这类运动，称之为社会思潮可能更为贴切。它是建立在个人不满基础上的对社会变革的渴望和呼唤，但是他们又没有能力来实现，所以应该是一种弥漫在基层穆斯林心中的一种模模糊糊的宗教和社会渴求。这批人作为一种思潮的基础和社会力量，往往容易被某种明确的政治纲领所引导和左右，容易改变其温和的行为方式。从一定程度上说，这类思潮的强弱，以及活动趋势的衰长，往往是伊斯兰社会的一种亚健康指标。

第二类是穆斯林群众有组织、有计划的复兴伊斯兰教的活动，但其活动形式是温和的、和平的，对现实社会没有破坏作用，也不构成威胁。这类活动往往带有明显的地域性。伊斯兰世界民间伊斯兰复兴的载体，有许多是一些地域性的小组织、小机构或小团体。他们鼓动周围的人或本地区的人参与当代的伊斯兰复兴，要求参加者一切严格按照经训、教义和教法办事。这类活动与第一类的活动紧密联系在一起，往往是集体性地试图摆脱现实生活中的不如意之处，寻求理想中的出路和期望。这些人一般对伊斯兰过去的历史缺乏理性的反思和探究，对社会现实中的丑恶根源缺乏深层的思考，对伊斯兰教真正的经训、教义和教法的真实含义理解并不深刻。所以在伊斯兰复兴中，扮演的是一种渲染、宣传和鼓动的角色，其政治追求也往往是短视的、极其现实的。这些机构的活动能量和影响的大小，往往取决于其负责人的声望高低。如果说第一类是一种弥漫的、无处不在的思潮的话，那么第二类人因其组织性和计划性，往往成为当权者和激进势力争夺的对象。从社会稳定的角度看，其活动往往受当局的间接控制或制约。若控制得当，则于社会无碍。若处置失当，则有可能演化为激进势力。

第三类是有明确的政治目的、行动纲领，其主张和活动往往是激进的，其活动往往采取暴力或恐怖手段。这一类往往被归于伊斯兰原教旨主义之中，但与其也有一定的区别。

民间伊斯兰复兴在当代的突出表现是容易被年轻人接受，这在以往的伊斯兰复

兴运动中是没有的。“从 70 年代中期以来，访问过埃及的人都会发现，在其包括开罗在内的主要城市中，戴面纱的妇女，或将头上发际部分完全罩起来只露着脸的女人随处可见，特别让人感到惊讶的是，在尼罗河哈斯艾尼桥附近的开罗大学的女学生中，许多人都从头到脚遮盖得严严实实”[21]。女大学生重新戴上面纱，成为民间伊斯兰复兴的一个重要标志性举动。其它标志还有阿拉伯传统的长袍在一夜间再次受到男青年的青睐，男子普遍留起了阿拉伯传统的胡须；年轻人纷纷严守一日五次的礼拜，踊跃参加星期五的聚礼，并开始严格斋戒，过起了虔诚的宗教生活。民间伊斯兰复兴有以下几个特点：一是其普遍性。它遍及世界伊斯兰各国，其表现形式可能有所不同，但其主旨要求是基本一致的。二是其热忱性。参与民间伊斯兰复兴的穆斯林普遍具有浓厚的宗教情结，体现出了强烈的宗教热诚。三是其理想性。民间伊斯兰复兴具有强烈的反西方、反西化特点，但是对如何解决伊斯兰世界面临的普遍难题，却难以有系统的方法和理论。四是其两面性。应该说，民间伊斯兰复兴的行为方式和从事的活动，并不是违法的，也不是为了改变现行的体制和国家政权。但是他们事实上成为新泛伊斯兰运动和伊斯兰原教旨主义的社会基础和活动市场，容易被极端势力或激进势力诱导和利用，并可能成为激进势力产生的土壤。

2.3 伊斯兰原教旨主义[22]。又被称为伊斯兰主义、现代伊斯兰主义、伊斯兰运动，是对伊斯兰民族主义的一种主要回应形式，它以政治反对派的形式，提出了一整套的政治理念。国外学者认为，伊斯兰世界“在政治和社会领域中重申宗教作用的许多主张经常被归纳为伊斯兰原教旨主义术语之下，人们使用了一个共同的名称，但使用的方法却大不相同，新闻界如此，学术界更是如此”[23]。国内学者认为，“伊斯兰原教旨主义是指主张按伊斯兰原初教旨变革现实社会的一种复古的神学思潮及随之而来的一场反对世俗化和西方化，全面推行伊斯兰化的运动”[24]，“是一种宗教

---

[21] 李绍先、王灵桂：《一脉相传阿拉伯人》，第 20 页，时事出版社，1997 年 10 月第 1 版。

[22] 原教旨主义，原是西方国家对基督教回归思潮的专用术语，指那些要求现实生活和对基督教义的理解应回归到宗教的原本要求和原本教义上来。在上世纪 60 年代，当伊斯兰复兴运动兴起后，西方借用这个说法，提出了伊斯兰原教旨主义运动的说法，并含有一定的贬低意义。

[23] J.L. 埃斯波西托〔美〕：《伊斯兰威胁：神话还是现实》第 6 页，纽约，1984 年版。

[24] 宗和初：《对伊斯兰原教旨主义的基本看法》，中国社会科学院西亚非洲研究所《西亚非洲资料》，1993 年第 1 期，第 7 页。

名义下的政治运动"[25]，其基本宗旨是，"反对西方化、反对世俗化、返回伊斯兰教的原初教旨、变革现存的世界秩序、推翻现存的世俗政权、建立由宗教领袖或教法学者统治的、以沙里亚法（伊斯兰教法）为基础的伊斯兰国家和秩序，最终实现'真主在人间的意志'"[26]。有学者将伊斯兰原教旨主义的宗旨按照其要求的类别表述为，"它主张建立适应、适合伊斯兰教法统治的伊斯兰国家、伊斯兰社会、伊斯兰秩序；经济上实行社会公正、平等和正义、反对西方的经济制度；律法上以伊斯兰教法替代受西方影响制定的法律；文化上反对西方化、世俗化的意识形态、生活方式、伦理规范和价值观念。总之，它要求在社会生活领域以伊斯兰教法为衡量一切的准绳，恢复并推行伊斯兰教法的统治，以实现社会生活的全面伊斯兰化"[27]。

"在国际政治中，一些政治势力常把宗教当做一种手段、一张王牌、一面旗帜、一个阵地，借宗教之名推行其政治意图。宗教因而成为国际战略矛盾、民族冲突的助燃剂。当狭隘民族主义与宗教极端主义结合，将会严重威胁国家安全"[28]。用这段话来描述伊斯兰原教旨主义运动，是十分妥帖和准确的。伊斯兰原教旨运动以推翻现政权，建立政教合一的伊斯兰政权为终极目的，带有非常明显的特点：一是其对政权的兴趣大于对宗教的兴趣。该运动是以宗教为旗帜或掩护，从事强烈的社会和政治性活动。如果说它也倡导复兴伊斯兰教，但其出发点是为了实现伊斯兰教法的统治。为达到其教法统治的宗旨，他们只能强化现有政权的伊斯兰化（如霍梅尼时期的伊朗），或是通过参政夺取政权（如土耳其的美德党），或是通过武装斗争夺取政权（如埃及的圣战者组织），以实现他们的政治意图。二是其具有完整的理论体系。伊斯兰原教旨主义运动有一批专门的理论家，如哈桑·班纳、毛杜迪、赛义德·库图布、霍梅尼等，具有系统的理论、主张。三是其采用和平与暴力并用的手段。为实现他们所倡导的伊斯兰教法统治，伊斯兰原教旨主义者根据环境和条件的变化，会顺其自然地采取或和平、或暴力、或暴力与和平手段并用的方式，甚至不惜采用

[25] 李国福、孙鲲：《伊斯兰原教旨主义的兴起及其影响》，中国社会科学院西亚非洲研究所《西亚非洲》，1988年第2期，第17页。

[26] 赵国忠、刘靖华著：《伊斯兰原教旨主义及其在中东的政治前途》，中国社会科学院西亚非洲研究所《西亚非洲》，1992年第2期，第23页。

[27] 金宜久：《论当代伊斯兰主义》，中国社会科学院西亚非洲研究所《西亚非洲》，1995年第4期，第32页。

[28] 陆忠伟：《跨国穆斯林政治推荐序》。彼得·曼达威尔〔英〕著：《跨国穆斯林政治》，中国现代国际关系研究院翻译，第4页。

激烈的、极端的、恐怖的手段。四是其对参与者具有强制性。伊斯兰原教旨主义运动往往通过种种秘密的、非法的、严密的团体和组织，以圣战为名，蒙蔽和引诱穆斯林群众参与其活动。普通穆斯林一旦参与了其活动，往往要将组织的命令置于国家法律之上，违者往往被冠以叛教的恶名，甚至会受到人身毁灭的处罚。如埃及的伊斯兰解放组织、赎罪与迁徙组织、圣战者组织、伊斯兰圣战者组织等等，他们向成员灌输为主殉道的圣战思想和甘愿自我牺牲的精神，要求成员以政敌为攻击目标，从肉体上消灭对方。为了从事恐怖活动，从政治上打击所谓伊斯兰教的敌人，他们通常要在专门营地接受射击、驾驶、投毒、爆破、绑架、纵火、格斗等技术，并根据组织的指示，从事暗杀、绑架人质、劫持飞机等颠覆破坏活动。

三、当代伊斯兰复兴与国际热点

伊斯兰复兴运动的发展，对当今国际形势和地区局势产生了重大而深远的影响，也造成了诸多的国际热点。从伊斯兰复兴的三种基本形式看，伊斯兰原教旨主义极端势力的活动是热点的主要制造者，也是吸引国际舆论眼球的主要目标。从以外看内的角度，本章选取伊朗伊斯兰革命、阿富汗抵抗运动、中东地区的恐怖主义、海湾战争和基地组织等 4 个有代表性的事件分别予以阐述。

3.1 伊朗伊斯兰革命。如果没有伊朗的伊斯兰革命，伊斯兰复兴运动，或者说伊斯兰原教旨主义现在还可能是伊斯兰小团体和教法学家们议论的一个话题。伊朗伊斯兰革命给当代国际关系造成了巨大冲击，并在一定程度上改变和影响了中东地区的国际结构，使以美苏为中心的冷战格局在这个地区提前发生动摇。同时，伊朗伊斯兰革命的成功，使什叶派伊斯兰原教旨主义的影响迅速扩大，使某些逊尼派伊斯兰原教旨主义组织的行动由保守转向激进，同时也使伊斯兰原教旨主义者的行动由地区性发展为跨国性。

霍梅尼在早期的宗教思考中，其观点是温和的改革性质。上世纪 60 年代，他于什叶派圣地纳杰夫完成了一系列关于伊斯兰与国家关系的思考，这些思想统称为“建立教法学家的统治”思想。他认为君主制是非伊斯兰的，政府的特性必须由实

行伊斯兰法所体现，国家必须由教法学家指导监督，甚至是直接领导，只有这样才可能真正实施伊斯兰法。这个思想的形成，标志着他逐渐成为激进的什叶派伊斯兰原教旨主义运动的领导者和推动者。从 1978 年春天伊朗政局发生动荡，到 1979 年 11 月伊朗青年学生扣押 60 多名美国人质，霍梅尼和他的支持者们，利用伊朗政府的一系列内外政策失误，最终完全掌控了伊朗的政权，史称伊朗伊斯兰革命。

伊朗伊斯兰革命后，霍梅尼公开宣称“美国比英国更糟，苏联比这两者都糟，他们都是坏东西，谁也比谁不干净。但今天美国是我们最大的问题”，“美国是真主的敌人，是伊斯兰的敌人，也是人类的敌人”[29]，伊朗驻联合国大使赛义德 · 拉贾伊 · 霍拉萨尼进一步解释说：“我们现在同美国的关系正是伊朗人民所想要的。现在这样太好了，两国完全没有关系，希望将来情况也是如此”。在这样的理念主导下，伊朗退出了象征与西方结盟的“中央条约组织”，并把同美国的对抗看做是一场同西方的战争；把反对和消灭以色列看做伊朗的宗教和政治责任；全力清除西方和美国在伊朗的影响，清洗被怀疑亲美的政府官员。同时，采取了对苏联敌视的政策，并镇压了当初和霍梅尼一起参加伊斯兰革命的伊朗马克思主义派别。

在获得胜利后，伊朗公开表示要输出他们的伊斯兰原教旨主义思想和伊斯兰政治制度。在他们的宪法中，明确规定伊朗军队和伊斯兰革命卫队具有将神法主权传播到整个伊斯兰世界的意识形态使命。霍梅尼曾指出，“我们要使伊斯兰传播到所有的地方。但这并不意味着我们要用刺刀来输出它，如果各国政府是顺从的，并且根据伊斯兰的原则行事，我们就支持他们，如果他们并非如此，就应毫不畏惧地同他们战斗”[30]。

在这一思想的指导下，海湾阿拉伯国家，尤其是海湾地区的君主制国家成为伊斯兰革命输出的重点目标，同时这些国家的激进人士纷纷到德黑兰取经，希望能从这场革命中得到启示和经验。1982 年秋天，10 万多前往沙特阿拉伯麦加朝觐的伊朗人，在反对偶像崇拜的伊斯兰教的圣地麦加高举霍梅尼的画像进行反美和反以色列的游行示威活动，并同沙特阿拉伯警察发生冲突。第二年，霍梅尼要求伊朗的朝觐者把朝觐看做是伊斯兰起义的机会。伊朗伊斯兰革命思想在沙特阿拉伯等海湾阿拉伯国家的扩散，使这些逊尼派坚固的阵地内部出现了裂缝，一些激进的逊尼派原

---

[29] Imam Khomeini, Islam and Revolution, Mizan Press, Berkeley, 1981, p185–186.

[30] J.L.Esposito, The Islamic Threat, Basic Books Inc., New York, 1984, p114.

教旨主义组织开始挑战统治者的权威，这些影响直到今天依然强劲存在。

伊朗的伊斯兰革命对伊拉克也同样产生了深远的影响，1979 年 2 月，霍梅尼执政后立即声称要“发动一场圣战，推翻萨达姆政权”，并支持伊拉克的什叶派穆斯林与萨达姆作对[31]。1982 年春天，伊朗总统哈梅内伊公开表示：“伊拉克未来的政府将是一个伊斯兰的和人民大众的政府，教法学家统治的政策将是伊拉克未来的政策，这个伊斯兰国家的领导人将是伊玛姆霍梅尼。伊朗和伊拉克在接受伊玛姆作为领袖，以及追随伊玛姆和他的路线方面没有什么不同”[32]，表明了伊朗试图兼并伊拉克的图谋，并使两国爆发了长达 8 年的两伊战争。此外，伊朗伊斯兰革命还促进了伊斯兰原教旨主义影响在埃及、巴勒斯坦、黎巴嫩、马格里布地区的进一步扩大，穆斯林兄弟会、阿迈勒运动、真主党等激进组织开始诉诸暴力，试图推翻政府。

3.2 阿富汗抵抗运动。1979 年，苏联悍然出兵入侵邻国阿富汗，爆发历时 10 年之久的阿富汗战争。这场战争是美国和苏联为争夺势力范围而在别国领土上进行的一场代理人战争，但对于阿富汗人来说，这场战争则是在伊斯兰旗帜下进行的一场捍卫国家主权和领土完整的正义的自卫战争。这场战争对于伊斯兰原教旨主义极端势力产生了巨大的刺激作用，是全面了解和考察伊斯兰教发展态势的重要历史背景之一[33]。阿富汗是一个以逊尼派穆斯林为主体的国家，如果说伊朗伊斯兰革命是什叶派伊斯兰原教旨主义组织巨大成功的话，那么阿富汗抵抗运动战胜苏联这个超级大国，则标志着伊斯兰原教旨主义者在逊尼派穆斯林社会中也能取得政治上的成功，使伊斯兰原教旨主义者认为，他们可以全面动员穆斯林对抗自己的敌人，并且可以最终战胜强大的敌人。这个观念，孕育和发展了圣战中的暴力思想，在今天基地组织对抗美国的斗争中，依然是他们的一种精神刺激和鼓励。

阿富汗的战乱为伊斯兰原教旨主义极端势力的发展提供了天然的发展平台。苏联出兵占领一个独立主权国家，在国际社会上引起了道义上的谴责，许多伊斯兰国家出于宗教同情心，积极在物质和道义上援助阿富汗的抵抗组织。在这个总体背景下，各个国家非政府的伊斯兰宗教组织也乘机向阿富汗渗透，以扩大影响。如埃及

---

[31] 李绍先、王灵桂：《中东地区的冲突和紧张局势》，载于中国国际关系学会主编《国际关系史》第 11 卷，第 300 页。

[32] Shaul Bakhash, The Reign of the Ayatollahs, p232-234.

[33] 吴云贵：《伊斯兰教基本知识述要》，载于《宗教知识讲座》第 165 页，华文出版社，2005 年 4 月第 1 版。

的穆斯林兄弟会和伊斯兰圣战组织、黎巴嫩的真主党、沙特的极端瓦哈比派（赛莱斐耶派）、巴基斯坦的伊斯兰促进会等，都与阿富汗的抵抗组织建立了广泛的联系。埃及伊斯兰圣战者组织的领导人谢赫·奥马尔·拉赫曼，因被控同谋杀埃及总统萨达特一案有关，曾被埃及政府监禁3年。其获释不久，就曾立即赶赴阿富汗，并对阿富汗抵抗运动领导人希克马迪亚尔说："我现在才感到自己失明的不便。我从来没有向真主乞求过什么，要是现在真主能使我的眼睛复明几年，乃至几个小时，我就能亲自参加这场圣战了"，"我为自己的宗教感到骄傲，我为穆斯林的力量感到骄傲，我知道真主会帮助这些人和这个宗教，而且伊斯兰最终将会得到胜利"[34]。伊斯兰原教旨主义者在阿富汗抵抗运动中倡导的圣战思想，在抵抗苏军的斗争中，目标和手段不断泛化。最初，他们圣战的目标是非法入侵的苏联军队，后来则逐步演变成暴力恐怖主义的代名词。阿富汗战争的实践，使圣战一词成为可以不分场合、不讲条件、不择手段、不顾后果的恶意行为的理论指导。

外部势力的介入刺激了伊斯兰原教旨极端势力在阿富汗的迅速发展。阿富汗抵抗运动的主体，是伊斯兰圣战者联盟（又称为七党联盟）。这个组织本来就是以伊斯兰教为纽带动员和组织起来的，具有浓厚的宗教色彩。全力支持这个组织的，除了美国以外，主要是政治上偏于保守的沙特阿拉伯、巴基斯坦等亲美的伊斯兰国家。

1980年，美国卡特政府援助阿富汗的金额为3000万美元，1984年里根时期达到了2.4亿美元，80年代后期保持在每年5亿美元的水平。沙特阿拉伯每年也提供大致相同水平的经济和军事援助[35]。当时美国、沙特阿拉伯、巴基斯坦在援助阿富汗问题上达成共识，就是要优先援助伊斯兰圣战者联盟，特别是具有强烈的原教旨主义极端倾向的武装派别。因此，这些极端派别实际上掌控了外来援助的分配权和使用权。

由于阿富汗的各个抵抗组织只有同某个伊斯兰政党建立联系，才能拿到外国援助的武器、金钱和物质，所以伊斯兰原教旨主义极端势力迅速渗透到阿富汗的村庄和部落之中，其经济力量和政治网络迅速摧毁了阿富汗传统的权力结构。

另外，加上战争对阿富汗自给自足经济的破坏，阿富汗传统社会结构被削弱，伊斯兰原教旨主义运动的力量不断增强。"据说援助阿抵抗组织的武器军火中有三

[34] Mary Anne Weaver, Blowback, The Atlantic Monthly, May, 1996.

[35] B.R.Rubin, The Fragmentation of Afhanistan, p179-183.

分之二分配给了伊斯兰集团，特别是用来武装希克马迪亚尔领导的阿富汗伊斯兰党。向激进的伊斯兰原教旨主义派别倾斜的援助政策，直接刺激、促进了伊斯兰极端主义在战乱的阿富汗的迅速发展”[36]。

对伊斯兰圣战者的专业培训进一步助长了宗教极端主义分子的活动能量。以美国为首的西方国家为了提高阿富汗穆斯林抵抗者的战斗能力，开始对他们进行大规模的专业培训。作为培训的执行单位，巴基斯坦三军情报部在巴基斯坦和阿富汗建立的训练营地里，向来自世界各地的穆斯林志愿者和阿富汗的抵抗战士，传授爆炸物和轻型武器的使用技术，并且要求他们参加实战作战，以增长作战经验。据不完全统计，从 1983 年到 1987 年，就有 8 万多名伊斯兰圣战者接受了专门培训。这种培训确实提高了抵抗力量的战斗力，但也为以后带来了许多弊病。培训过程中，为了激发抵抗战士的战斗热情，极力向他们灌输以圣战为核心要求的极端主义思想，同时使学员们掌握了渗透、潜伏、绑架、暗杀、爆炸等军事技术，以及秘密开展斗争的诀窍和技能。

阿富汗战争最后以苏联的撤军而告终，但其另外一个后果，至今让西方国家倍感头疼。那就是当今的宗教极端主义、国际恐怖主义的盛行，与当年阿富汗战乱环境之间有密切的联系。1989 年，阿富汗战争结束后，大批当年以志愿者身份奔赴阿富汗参加圣战的老兵，由于失去了正面之敌，纷纷返回国内，也有一些人继续滞留在阿富汗谋求生计。其中，就有相当数量的狂热分子继续以各种极端宗教组织的名义，从事暴力恐怖活动。如在埃及、阿尔及利亚、摩洛哥、突尼斯等地，从阿富汗返回的圣战者们，加强了当地伊斯兰原教旨主义组织对政府的压力；在波斯尼亚和科索沃，他们支持当地穆斯林同塞尔维亚人的斗争。大量事实证明，自上世纪 90 年代以来，在世界各地发生的暗杀政要、绑架人质、武装袭击等暴力恐怖事件，有许多都是那些当年以志愿者名义参加过阿富汗战争的宗教狂热分子一手策划或参与实施的。“阿富汗的游击战环境和丰富的伊斯兰原教旨主义土壤，为世界各地的伊斯兰原教旨主义培养了一大批信仰坚定和有实战经验的战士，这是这场战争对世界各国伊斯兰原教旨运动所作的另一种贡献”[37]。以宗教圣战的名义进行暴力恐怖活动，使人们对伊斯兰教产生了种种误解，似乎它是一种崇尚暴力的宗教，而淡忘

---

[36] 吴云贵：《伊斯兰教基本知识述要》，载于《宗教知识讲座》第 165 页，华文出版社，2005 年 4 月第 1 版。

[37] 蔡佳禾：《当代伊斯兰原教旨主义运动》，第 72 页，宁夏人民出版社，2003 年 8 月第 1 版。

了伊斯兰教本来崇尚和平的教义。

3.3 中东地区的恐怖主义。恐怖主义作为现代中东地区政治动乱的现象之一，在 20 世纪 80 年代得到了恶性蔓延，仅以 1982 年为例，当年将近 47% 的恐怖事件发生在中东，1985 年 1 月 – 1986 年 7 月，仅欧洲就发生了 101 起与中东有关的恐怖活动。恐怖主义之所以在中东地区蔓延，有其深刻的政治、经济、社会原因。首先，它是动荡不定的中东社会自身新旧矛盾综合作用的结果。与世界上其它地区相比，中东地区在经济、社会、科学、技术等各个方面的发展相对比较落后，而当政者的专制独裁、腐败无能，难以解决长期积存的贫富悬殊、失业、教育落后等社会问题，造成了尖锐的社会矛盾；巴勒斯坦问题久拖不决，人民流离失所；以色列在美国的支持下不但没有消失，反而越来越强大，等等，这些都是爆发恐怖事件的根本原因。如 20 世纪 80 年代黎巴嫩的恐怖活动，就与它长期的内乱外患密切相关。为引起外界对黎巴嫩问题的关注，黎巴嫩和巴勒斯坦的极端势力，在黎巴嫩境内外大肆从事恐怖活动，绑架西方人质、劫持西方国家飞机、爆破西方国家的使领馆和维和部队营地。再如，由于美国在阿以冲突中长期采取偏袒以色列的做法和立场，引起了阿拉伯世界的不满和愤怒，而伊斯兰原教旨主义的形成和发展，又进一步激化了狂热的反美和反西方思潮。由于原教旨主义者对西方的文化影响、经济控制、政治和军事干涉，以及国内当权者的亲美、亲西方政策无力改变，于是铤而走险，试图以恐怖活动获得某种政治上的诉求。

其次，中东地区的恐怖主义活动有完备的组织支持。中东地区的绝大多数的恐怖活动大都打着宗教的旗号，它们在宗教信仰的名义掩护下建立激进主义组织，以达到某种特定的政治目的，同时以为宗教献身的名义，更容易网络、招揽、蒙蔽一些不明真相或对社会不满的青年人参与。对阿拉伯社会的下层群众来说，宗教的要求是最神圣的，也最有号召力，仅仅是“圣战”和“伊斯兰”的名义，就能驱使它们为捍卫宗教而赴汤蹈火，牺牲包括生命在内的一切。对恐怖主义的组织者来说，正是利用这些乐意为宗教牺牲的人来达到它们的政治或经济目的。因此，中东地区的恐怖组织，有着严密的组织体系，从行动策划和谋划、经费支持、训练人员、选择实施人员，包括提供器材、通讯联络、交通工具支援等方面，都是一条龙服务的。在舆论宣传方面，它们提倡的反对西方生活方式、意识形态、价值观念、伦理规范、风俗习惯等等，不但是日常宣传的基本内容，也在中东地区奠定了从事恐怖活动的

群众思想基础。

第三，伊斯兰教早年历史上某些极端分子所从事的暴力恐怖活动，对当代的恐怖活动起到了示范效应。在伊斯兰教的历史上，最初的4位哈里法，其中有3位是因为政治或宗教原因而被政敌所害。伊斯兰教历史上最早形成的哈瓦利吉派，就以残酷杀害非本派的同胞而闻名。这些杀戮都是在宗教的名义下进行的，只要被认为是叛教、异端，就可以一律杀无赦。伊斯兰历史上的这些残酷的史实，被后人沿袭、采用，并成为它们为之献身的精神支柱。

第四，大国为实现自身的利益，操纵并支持恐怖活动，促进了恐怖主义的盛行。在20世纪80年代，来自中东地区以外的资金、技术支持，是导致恐怖主义活动不断活跃的重要因素。如，在美苏争霸中东的时代，美国对一些恐怖组织和势力提供了巨大的经济资助、技术培训和情报支持。美国哥伦比亚大学的副教授鲁宾的研究报告指出："美国与阿拉伯恐怖分子建立密切联系，始于苏联入侵阿富汗"。指出，美国为了对抗苏联，在巴基斯坦设立训练营地，培训来自阿拉伯国家的青年，让他们学习从制作汽车炸弹到使用美制便携式导弹的一切恐怖技术，"阿拉伯恐怖分子，大部分都受过美国中央情报局的军事训练（包括爆破和从事恐怖活动的技巧），并且有人拿中央情报局的津贴。"据国外媒体消息，美国中央情报局花在中东恐怖组织和势力身上的经费，高达几十亿美元。中东地区国家之间关系的恶化，也促使一些国家公开或暗中支持反对敌对国的恐怖组织和势力[38]。

从20世纪80年代中东恐怖主义活动的情况看，它们在从事恐怖活动时主要采用劫持飞机和轮船、绑架人质、爆炸和暗杀等手段。这段时间，该地区的恐怖活动有以下几个特点：一是策划周密。恐怖活动的发生具有突发性的特征，但是这类活动并不是毫无准备的、心血来潮的行动，而是有组织、有纲领、有计划、目标明确的暴力行为，是周密计划和策划的产物。二是表面上具有强烈的宗教色彩。中东地区或与中东有关的恐怖事件，都打着宗教的幌子，在普通群众中具有很大的欺骗性和迷惑性。一些人正是因为在宗教幌子的迷惑下，甘愿自我牺牲，敢于从事失去人性的残暴行为。三是具有强烈的反西方倾向。中东地区的恐怖主义组织和势力除了通过暴力恐怖活动发泄对政府和社会制度的不满外，还把主要矛头对准了以美国为

[38] 李绍先、王灵桂：《中东地区的冲突和紧张局势》，载于中国国际关系学会主编《国际关系史》第11卷，第310－314页。

首的西方国家，把恐怖活动的袭击目标延伸到了欧美国家。这种恐怖活动的跨国化和国际化，使中东地区的恐怖主义演变成了国际恐怖主义。1987年1月，由于中东地区恐怖主义的盛行，伊斯兰国家在科威特召开了第五次首脑会议。这次会议"对发生在世界各地的形形色色的、日益严重的国际恐怖活动深感不安和担忧"[39]，严厉谴责了罪恶的国际恐怖活动。但首脑会议明确指出，"拒绝反伊斯兰力量把恐怖活动及其日益升级与穆斯林联系起来的别有用心的企图"，"谴责抹杀恐怖活动与各国人民正当的解放斗争的区别的企图，支持在联合国主持下召开国际会议和确定国际恐怖活动的定义的主张"[40]。这个会议发表的声明一言以蔽之，就是恐怖活动是一种暴力行为，但并非所有的暴力都是恐怖活动，尤其是巴勒斯坦人民争取民族独立解放的斗争，是一种正义的事业，不能与恐怖活动相提并论。

3.4 海湾战争和基地组织。2001年"911事件"发生后，乌萨玛·本·拉登被美国认定为这次暴力恐怖事件的幕后策划者，其领导的基地组织也被美国和国际社会定性为国际恐怖组织。此后不久，美国又借助反恐战争推翻了长期庇护基地组织的阿富汗塔利班政权。时至今日，国际社会对恐怖主义和伊斯兰原教旨主义极端势力之间的内在联系，有了更为透彻的了解。可以说，基地组织的历史根源在上世纪70和80年代的阿富汗战争，直接成因是1991年爆发的海湾战争。

海湾战争的"表面原因是因为伊拉克不顾国际关系的基本准则侵吞了邻国科威特所引起的，而它的深层次根源则是世界唯一超级大国美国急于在冷战后新的世界格局下确立霸权主义的地位。美国紧紧抓住了海湾战争（伊科冲突）这一稍纵即逝的机会，以反伊联盟'多国部队'的名义取得对伊拉克的胜利"[41]。无论在战前还是战后，伊斯兰世界都因海湾战争而分裂成了赞成与反对两大派，其影响一直延续至今。如，埃及曾专门为解释支持美国的立场，通过国家总穆夫提（伊斯兰教法权威解释者）颁布了长达57页的《关于海湾危机的伊斯兰判决》教令，其中主要的观点是伊斯兰国家在敌强我弱的情况下，为了有效地制止侵略，可以向非伊斯兰国家寻求军事援助。但是，这个解释在伊斯兰教的经训中缺乏依据，显得有些牵强。而一些反对埃及官方立场的民间教令，则在经训中找到了明确的依据，如"你们谦

---

[39]《伊斯兰国家首脑会议宣言》，引自阿拉伯文《事件周刊》（英国），1987年第3期，第28页。

[40]《伊斯兰国家首脑会议宣言》，引自阿拉伯文《事件周刊》（英国），1987年第3期，第29页。

[41] 吴云贵：《伊斯兰教基本知识述要》，载于《宗教知识讲座》第167页，华文出版社，2005年4月第1版。

逊地和秘密地祈祷说：'如果他拯救我们脱离这些苦难，我们必定感谢他'。谁能拯救你们脱离陆地和海洋的各种苦难呢？你说：'真主拯救你们脱离这些苦难，和一切忧患'"[42]。他们根据伊斯兰教经典提出，穆斯林不得与犹太教徒和基督教徒为盟友，并指责那些与美国合作，派兵参加多国部队的阿拉伯国家的领导人是叛逆和十字军的代理人，号召人们通过伊斯兰圣战推翻这些叛逆政权。沙特阿拉伯的宗教反对派曾分别于1991年5月和1992年9月，向法赫德国王递交了《请愿书》和《劝告备忘录》，严厉指责国王违反伊斯兰法，与魔鬼美国结盟的政策。在两份文件上签名的沙特阿拉伯宗教界名人有数百人。法赫德国王对反对派采取了强硬政策，将其以误导和分裂国家的名义逮捕，使双方的矛盾日益激化。此后不久，"在沙特境内连续发生了两起武装袭击美国驻军的事件，国际舆论几乎都把这两起事件与潜伏在地下的沙特宗教政治反对派的活动联系起来"[43]。

海湾战争的另一个直接后果，是导致以反美为主旨的乌萨玛·本·拉登的基地组织的兴起。本·拉登家族是沙特的建筑业巨商，与沙特王室关系密切。苏军入侵阿富汗后，本·拉登响应沙特王室的号召，以圣战志愿者的名义到阿富汗从事支援前线的后勤工作。本·拉登一手创办的伊斯兰拯救基金会与沙特国家情报部门密切合作，曾在筹集资金、组织兵员、输送军火等方面发挥过巨大作用。阿富汗战争结束后，本·拉登以伊斯兰英雄的身份返回故里，受到人们的热烈欢迎。海湾危机爆发后，本·拉登积极向沙特王室建言，提议不能靠美国来保卫国家安全，而要靠信仰和伊斯兰圣战来御敌。其建议被拒绝后，本·拉登从此与沙特王室绝交。1994年，沙特王室以本·拉登与沙特的宗教政治反对派来往密切，从事旨在颠覆政府的非法犯罪活动为由，取消了他的公民资格。本·拉登被迫移居苏丹，1996年苏丹政府迫于美国和沙特阿拉伯的压力，要求他限期离境。苏丹政府的这道逐客令，使本·拉登只能回到过去熟悉的阿富汗重操旧业，"他在战争年代在那里建立的军事营地，如今则成为反美伊斯兰圣战的大本营"[44]。同年，本·拉登公开发表声明，指出犹太人和基督徒为反对伊斯兰教已经结成了联盟，腐败的沙特王室背离教义引狼入室，使伊斯兰事业受到巨大损失。因此，全世界的穆斯林应当响应真主

[42]《古兰经》，第5章第63–64节，沙特阿拉伯法赫德国王《古兰经》印制厂，麦地那，1990年版。

[43] 吴云贵：《伊斯兰教基本知识述要》，载于《宗教知识讲座》第169页，华文出版社，2005年4月第1版。

[44] 吴云贵：《伊斯兰教基本知识述要》，载于《宗教知识讲座》第170页，华文出版社，2005年4月第1版。

的号召，用圣战去打击伊斯兰教的敌人和叛徒。1998 年 2 月，来自世界各地的伊斯兰极端组织在本·拉登的主持下举行秘密会议，成立了“伊斯兰教反犹太人和十字军圣战国际统一战线”，这标志着基地组织的正式成立。当时参加会议的成员主要有：埃及的伊斯兰圣战组织和伊斯兰集团、巴基斯坦的伊斯兰学者协会和辅士圣战者组织、孟加拉国的伊斯兰圣战组织等，它们都是具有极端主义倾向、从事暴力恐怖活动的秘密宗教组织。

第五章

丝绸之路、大唐遣使与住唐商贾

中国与阿拉伯的联系早于伊斯兰教与中国的联系。伊斯兰教创立后，阿拉伯世俗文化进入中国，也早于伊斯兰教在中国的传播。如果说伊斯兰教是由阿拉伯人的骆驼驮进中国的，那么在骆驼背上的，首先是沉甸甸的货物。运来中国的是馥气浓郁的阿拉伯乳香，运去阿拉伯的是华丽高雅的丝绸。在香料和丝绸交换的讨价还价中，中国的指南针、造纸术、火药等先进技术被阿拉伯人所掌握，阿拉伯人的伊斯兰教和伊斯兰文化开始在中国生根发芽。从一定意义上讲，伊斯兰教根植中国，并不是刻意传教的结果，而是中华文明开放和吸收外来文化的结果，是中华民族和阿拉伯民族友好交往的结晶。

一、伊斯兰教创立之前的中阿交往

“中国和阿拉伯之间，自古就有了来往。中国人民和阿拉伯人民的友谊，源远流长”[1]。中阿人民的友好交往史，可分陆路和海路两部分来考察。

1.1 传说中的早期中阿交往。国内外学术界对中阿人民之间的联系，一般从西汉张骞时起算。但在张骞之前，中阿人民已有了零星交往。我国古籍中曾记载“帝尧陶唐氏二十九年春，僬侥氏来朝，贡没羽”[2]。僬侥氏的具体位置虽已难考证，但《括地志》认为其在大秦南。而没羽，则为没药之别称，是独产于阿拉伯半岛的药材。由此，可大略推测，僬侥氏可能位于阿拉伯半岛，或其周边，或与之有某种联系。如此说成立，中阿人民之间的直接或间接来往，则可以追溯到中国五帝时代的尧[3]。张星　先生曾就此尖锐地指出，“汉武帝以前，中西非无交通事迹，而顾二千年以来，几于无人不信西域通始自汉之孝武者”[4]。其主要原因有四，一为“受司马迁颠倒错乱之故。迁以腐刑之余，对于汉武帝之措施，无处不表示愤慨。因愤

---

[1] 郭应德：《阿拉伯史纲（610–1945）》，第257页，中国社会科学出版社，1991年3月第1版。

[2]《竹书纪年》卷上。转引自张星　编注、朱杰勤校订：《中西交通史料汇编》第一卷，第27页，中华书局，2003年6月第1版。

[3] 五帝即：黄帝、颛顼、帝喾、尧、舜。约为公元前26世纪初至公元前21世纪初。

[4] 张星　编注、朱杰勤校订：《中西交通史料汇编》第一卷，第6页，中华书局，2003年6月第1版。

慨而讥讽。因讥讽而颠倒黑白。西域之通，始自黄帝，而迁偏言张骞凿空”[5]，二为“司马迁以前，无伟大史学著作如《史记》者，范围一切，便于稽考”[6]，三为“自来著作家皆仅注意正史（即二十四史等官书），而偏视私家著述”[7]，四为“秦始皇以前，秦国与西域交通必繁，可无疑义。惜汉初执政者，皆丰沛子弟，悉非秦人。秦国之掌故鲜能道者，以致秦国与西域之交通事迹史无详文也。犹之元亡明兴，蒙古人与欧洲交通事迹，汉人完全不知。《明史》谓意大里亚[8]从古不通中国，圣清圣祖康熙初年之《平定罗刹方略》亦谓俄罗斯从古不通中国也”[9]。张星　先生之说，愤慨于数典忘祖，略显偏激。但是，考虑到古代中国的实际情况和朝代更替对于文化传统的破坏，其说也不无一定道理。

1.2 张骞与甘英的贡献。姑且抛开这段说不清的历史，有史料记载的历史可以为证。据现有的历史资料，中国与阿拉伯之间的陆路联系，最早可追溯到公元前139年（西汉建元二年）。当时张骞奉命出使西域，亲历当时中国西部的大月氏、大夏、大宛、康居等诸国。在游历过程中，张骞得知了西亚阿拉伯半岛的一些情况。当时，西汉人把阿拉伯称为条枝。《史记》123卷之《大宛列传》中，简要记载了条枝的情况，但注明“安息长老传闻条枝有弱水，西王母，而未尝见”。到《后汉书》，对条枝的情况就清楚多了，在88卷《西域传》中说：“条枝国城在山上，周回四十余里，临西海，海水曲环南及东北，三面路绝，唯西北隅通陆道。土地暑湿。”这个描述，对阿拉伯半岛的描述已经比较准确了。公元97年（东汉永元九年），甘英奉西域都护班超之命出使大秦（包括今埃及、叙利亚等地），曾亲抵条枝，为西海（波斯湾）所阻，望洋兴叹而东返[10]。《通典》在192卷中专设《条枝》一章，对此有专门记载，说“条枝，汉时通焉，去阳关二万二千一百里，在葱岭之西”，“绝远，汉使希至”，“后和帝永元中，班超遣掾甘英使大秦，抵条枝。临大海欲渡，而安息西界船

[5] 张星　编注、朱杰勤校订：《中西交通史料汇编》第一卷，第6页，中华书局，2003年6月第1版。

[6] 张星　编注、朱杰勤校订：《中西交通史料汇编》第一卷，第8页，中华书局，2003年6月第1版。

[7] 张星　编注、朱杰勤校订：《中西交通史料汇编》第一卷，第8页，中华书局，2003年6月第1版。

[8] 今译为意大利。

[9] 张星　编注、朱杰勤校订：《中西交通史料汇编》第一卷，第8–9页，中华书局，2003年6月第1版。

[10] 引自纳忠先生为法国张日铭著作《唐代中国与大食穆斯林》之中译本序，第1页，宁夏人民出版社，2002年9月第1版。实际上，甘英出使的应为罗马帝国，而非罗马拜占庭。拜占庭帝国成立于公元395年，比甘英出使晚了298年。

人谓英曰：海水广大，往来者逢善风，三月乃得渡。若遇恶风雨，亦有三岁者。英闻而止”。张骞、甘英到阿拉伯所走的交通线，也就是至今仍为人们津津乐道的著名的陆上“丝绸之路”[11]。总之，无论是“张骞凿空”，还是“英闻而止”，但他们的西域之行，极大地丰富了汉代国人对中亚、西亚和阿拉伯的舆地知识，为开辟这条道路做出了巨大贡献，促进了中阿早期的经济文化交流。

1.3 两条“丝绸之路”的开辟及其贡献。随着航海技术的不断进步，中阿之间通过海上交往已经成为可能。从中国今天的广州、泉州、宁波、扬州等港口出航，向南航行，穿马六甲海峡，过斯里兰卡和印度半岛南端，最终到达西海（波斯湾）或红海。这就是历史上有名的“香料之路”，又被称为海上“丝绸之路”。关于进入波斯湾的海上“丝绸之路”分支，阿拉伯著名历史学家马斯欧迪在他的名著《黄金草原和珠玑宝藏》里曾记载到：6 世纪，中国的商船经常访问波斯湾，并从波斯湾进入幼发拉底河，在距离古巴比伦废墟约 3 公里的希拉城附近停泊，与当地的阿拉伯人进行交易。其实，据阿拉伯史料记载，早在公元 360 年，在幼发拉底河附近的巴塔尼亚的定期集市上，就有中国商品，这些商品，有些可能就是中国船只运来的。成书于公元 500 年左右的《宋书》中，也提到中国与大秦（指属于拜占庭帝国的叙利亚、埃及）、天竺（印度）之间“舟舶继路，商使交属”。进入红海的海上“丝绸之路”分支，主要到达今天也门的亚丁、摩哈两个港口。货物随后沿着阿拉伯半岛西部海岸北上，经过麦加转运到巴勒斯坦、叙利亚、埃及等地。这条道路也就是著名的汉志商道，从公元 6 世纪开始，被麦加的古莱什部落长期控制。这也就是作为古莱什部落成员的先知穆罕默德，知道和了解中国和中国文化的主要原因之一。同时，赫德森在《欧洲和中国的关系》一书中，也谈到公元 1 世纪后，阿拉伯人的船只，也许已经航行到了中国。这些情况说明，海上“丝绸之路”是双向的。如果此说成立，那么，其对中阿人民的影响也必定是双向的。

陆上“丝绸之路”和海上“丝绸之路”的开辟，形成了古代中国和阿拉伯往来的重要通道，也造就了古代东西交通的两大主动脉。唐朝德宗贞元年间（公元 785 － 805 年）曾担任宰相的地理学家贾耽曾记载过大唐通大食、波斯的两条通道：

---

[11] 丝绸之路是一个广义的说法，一般来说其起点是今天中国的西安，终点为今叙利亚。但是，途径的地方多有不同，其中主要的一条是从西安经河西走廊出新疆，穿越中亚，到伊拉克首都巴格达附近，再通过多条道路达到叙利亚。

"安西入西域道"、"广州通海夷道"，就是陆上和海上的"丝绸之路"。这两条通道，均成为日后伊斯兰教进入中国的主干道。当时，通过两大交通主动脉，阿拉伯人还在中国和西方国家的经贸活动中，发挥了活跃的中介作用，他们"把中国丝绸及其它商品，转运至安条克，在安息和罗马之间，起着中间商的作用"[12]，"他们在组织中国丝绸的运输，保护商队的安全，为商队提供服务方面，做得非常出色，以致使罗马和印度的贸易，一度从红海和埃及，转移到了波斯湾和叙利亚"[13]。从这个意义上讲，古阿拉伯人是中国和早期欧洲经贸活动的推动者，为中西交流做出了重要贡献。

二、关于伊斯兰教何时进入中国的问题

中国和阿拉伯之间的交往虽历史悠久，但是伊斯兰教传入中国的准确年代却史无定论。在中国和国外的诸多历史典籍中，众说纷纭，有多种不同的说法。目前比较流行的有"隋开皇中说"[14]、"唐武德中说"[15]、"唐贞观初年说"[16]、"唐永徽二年说"[17]、"八世纪初年说"[18]等等几个说法。

2.1 关于隋开皇中说。此说起始于陕西西安化觉巷清真大寺"创建清真寺碑记"。该寺据传创建于唐天宝元年(公元742年),称唐明寺。碑记说 :"西域圣人谟罕默德，

[12] 赫德森〔美〕:《欧洲和中国的关系》，第81—82页，波士顿，1961年版。

[13] 希提〔美〕著、马坚译 :《阿拉伯通史》，第62—68页，商务印书馆，1979年12月，第1版。

[14] 杭世骏 :《道古堂文集》，卷二十五。

[15] 何乔远 :《闽书》，卷七，《方域志 · 灵山条》。

[16] 金吉堂 :《回回原来》，卷1。

[17] 陈垣 :《回回教人中国史略》，《东方》杂志25卷1号。

[18] 中共中央西北工作委员会 :《关于回回民族问题的提纲》，延安解放出版社，1941年。

生孔子之后，居天方之国”，“及隋开皇中，其教遂入于中华，流衍散漫于天下”[19]。后来，元朝至正十年（公元1350年）吴鉴所撰写的“重立（泉州）清静寺碑记”[20]中，也说：“初默德那国王别谙拔尔·谟罕蓦德[21]生而神灵，有大德，臣服西域诸国，咸称圣人”，“至隋开皇七年，有撒哈八撒哈的斡葛思者，自大实[22]航海至广东建礼拜寺于广州，赐号怀圣。宋绍兴元年，有纳只卜穆兹喜鲁丁[23]者自撒那威从商舶来泉，创兹寺于泉州南城”[24]。后《明史·西域传》、《皇明世法录》、《大明一统志》、《正字通》等史籍，沿用了伊斯兰教传入中国的“隋开皇中说”。对这个说法，国内一些学者通过对汉文寺碑的行文、语意、用语的年代、伊斯兰教历与中国纪元的换算及惯用方法的误差等方面，进行了深入研究，提出了许多疑问。有的学者进而提出以上两块石碑属于“伪碑”，是后人伪造的。其实，证实这个问题，只要从伊斯兰教诞生的时间推算，即可准确辨别。伊斯兰教创建于公元610年9月，隋开皇年间是公元581—601年，而隋开皇七年，则是公元588年。因此，伊斯兰教不可能在创建之前就传入中国，故隋开皇中说，是不成立的。其实，这个问题很具有中国好古文化的特色。一种宗教为显示其历史之悠久，往往上溯远古。在当时的历史和信息条件下，人们不可能也没有可能去仔细推敲和论证，因此以讹传讹至今。

2.2唐武德中说。此说源自明代天启年间(公元1621—1628年)的何乔远所著《闽书》中之《方域志·灵山条》记载说：“默德那国有吗哈八德[25]圣人”，“门徒有大贤四人，唐武德中来朝，遂传教中国”[26]。张星　也曾就何乔远之说评论说：“唐初

[19]陕西西安化觉巷清真大寺“创建清真寺碑记”碑文。引自余振贵、雷晓静主编《中国回族金石录》，第181页，宁夏人民出版社，2001年11月，第1版。

[20]该寺据传于公元1009年或1010年，由波斯湾撒那威人纳只卜·穆只喜鲁丁创建，系中国最古老的清真寺之一。公元1310年、1350年重修。引用之碑文系公元1350年重修时所记。

[21]默德那，是今麦地那的音译。别谙拔尔·谟罕蓦德，即先知全名的旧译。穆罕默德的全名今译为穆罕默德·本·阿卜杜拉。碑文中的别，即为本；谙拔尔，即为阿卜杜拉；谟罕蓦德，即为穆罕默德。

[22]大实，即大食。

[23]纳只卜穆兹喜鲁丁，即纳只卜·穆只喜鲁丁的另外音译。

[24]福建泉州元吴鉴“重立清静寺碑记”碑文。引自余振贵、雷晓静主编《中国回族金石录》，第67页，宁夏人民出版社，2001年11月，第1版。

[25]默德那，即麦地那；吗哈八德，即穆罕默德的旧译，旧译中称之为“八德”，有着意美化之意。

[26]何乔远：《闽书》，卷七，《方域志·灵山条》

海上交通甚繁，摩柯末[27]尝知中国为东方大国，劝其弟子往中国学习科学。彼于布教之始，即遣其徒来中国传教，亦意中事也[28]"。金宜久先生也曾含糊地说："近年国内有些学者在文章中也提出类似看法，认为根据当时的历史背景和中国与阿拉伯海上交通的初兴，在穆罕默德创教立国的同时，众多阿拉伯商人，包括穆斯林来华到达广州、泉州、扬州等主要港口是可能的，且与某些历史记载相吻合"[29]。王治心在《中国政治思想史大纲》中，更是很具体地提出，伊斯兰教传入中国是唐高祖武德5年（公元622年），登陆地为广州。对该说法，笔者认为也值得商榷。唐武德年间（公元618–627年），恰好是穆罕默德及其追随者被麦加倭马亚家族囚禁在谢卜山沟（公元617 – 619年），迁徙麦地那（公元622年9月），以及与麦加军队开展激烈军事斗争的时期(公元624年的白德尔战役、公元627年的"壕沟之战")[30]。这段时间，恰恰是穆罕默德传教历史上最艰苦的时期，其当务之急是求生存，派人到遥远的中国来传教的可能性微乎其微，更不可能将门徒中的"大贤四人"派来中国[31]。这个说法，演绎的成份多于事实，当然也是中国好古文化特色的体现之一。

2.3 唐贞观初年说。此说有贞观初年说、贞观二年说、贞观三年前后说，以及贞观六年说等几种具体说法。年代虽略有差异，但均认为中国伊斯兰教是穆罕默德的母舅于贞观初年传入的。持贞观初年说的，是徐珂《清稗类钞》中提到的，伊斯兰教传入中国"度其时，当在唐贞观初年"。持贞观二年说的，是明末清初的刘三杰在其著作《回回原来》中提到的，"大唐贞观二年三月十八日，夜，天子梦一缠头，追逐妖怪，醒后惊疑，不知何兆。此日，召群臣问之。有圆梦官奏：'缠头系西域之回回'"，"缠头告以西域有天降之经，名曰《辅尔噶尼》者，犹之中国之《五经》也，详论中西礼教不同"[32]，后人金吉堂在其《中国回教史研究》中也赞同此说。持贞观三年前后说的，是刘凤五的《回教传入中国的时期》中提到的，"伊斯兰教传入中国，是在西历629年（唐太宗贞观三年）前后"，许崇灏的《伊斯兰教

---

[27] 摩柯末，为穆罕默德之旧译。

[28] 张星　：《中西交通史料汇编》，第2册，第741页，中华书局，2003年6月第1版。

[29] 金宜久：《伊斯兰教》，第438页，宗教文化出版社，1997年10月第1版。

[30] 这段历史详见本书第1章第2.4节和2.5节。这也是本书为什么要比较系统阐述伊斯兰发展史的重要原因，目的就是避免以讹传讹、误人视听。

[31] 大贤四人，当指穆罕默德之后的四大哈里法。

[32] 刘三杰：《回回原来》，卷1。《辅尔噶尼》，即《古兰经》的旧音译；缠头，西北地区对回民的称呼。

志略》也附和这个说法。持贞观六年说的，来源有些神奇，“1878 年（清同治十一年），俄国驻北京总主教拍雷狄斯尝获得古代汉文大字布告一张。此布告乃自阿拉伯文译成汉文者也。布告序述回教初入中国事迹。英人莫尔干尝译刊于英国之《凤凰杂志》1872 年 3 月号内。汉文原底，余不获睹，故特就英文者，译成汉文如下：‘唐贞观六年（公元 632 年），穆罕默德之母舅依宾哈姆撒率徒众三千人，携《可兰圣经》来至中国。哈姆撒道高品善，太宗皇帝见之大悦，并其徒众悉优礼之。留之长安，为筑清真寺一所以居之。嗣后徒众日繁，乃于江宁、广州别筑分寺。哈姆撒次与众讨论经文，立规诫以便遵守，分僧侣三级，以利传道’”[33]。以上几种说法，有两个问题值得推敲：一是穆罕默德的母舅依宾哈姆撒此人的来历问题。先知穆罕默德确实有一个名叫阿布 · 宛葛斯的母舅，但从来没有到过中国。他的儿子赛义德 · 伊本 · 宛葛斯是伊斯兰教初期征服伊拉克地区的大将，死于公元 675 年，葬于麦加，也从来没有到过中国。关于宛葛斯来华之说，阿拉伯史书中没有记载。传说中的宛葛斯其人，据说死于中国，葬于广州流花桥畔，很可能是到中国经商的阿拉伯商人，和穆罕默德时代的宛葛斯同名，而为后人所附会[34]。二是在贞观六年之前不可能有成文的《古兰经》（穆罕默德于公元 632 年 6 月 8 日逝世）[35]。因此，这几种说法或依据类似于神话，且无原始材料考证，其可靠性有待进一步证实，当属后人演绎神化而成。张星　曾说：“回教徒中，自昔或有此传说，而著者据之加以润色，成此可笑之书”[36]。

2.4 唐永徽二年说。我国的《通典》、《旧唐书 · 高宗本记》、《册府元龟》等书籍中，都记载有唐朝永徽二年（公元 651 年）大食遣使朝贡之说。其中《通典》是目前关于大食最古老的原始资料说：“大食，永徽二年中遣使朝贡，云：其国在波斯之西”，“有国以来，三十四年矣。初王已死，次传第一摩首者，今王即是第三”[37]。后学者据此认为这是伊斯兰教传入中国的开端，“《旧唐书》本记及《册府元龟》均谓永徽二年大食遣使朝贡。何以知为始？因唐代外使来朝向有铜鱼之制：雌雄各一，铭其

[33] 张星　：《中西交通史料汇编》，第 2 册，第 747 页，中华书局，2003 年 6 月第 1 版。

[34] 详见本章第 2 节王静斋阿訇之考证。

[35] 这方面的情况详见本书第 2 章第 2.1 节。

[36] 张星　：《中西交通史料汇编》，第 2 册，第 743 页，中华书局，2003 年 6 月第 1 版。

[37]《通典》卷 193，第 21 页。

国名，置于彼国，见《唐会要》；其初次通使者当无此，故知为始来”[38]。曾向吾在《中国经营西域史》中说，伊斯兰教传入中国的确实年代，自然以永徽二年“大食初次通聘中国之后”。傅统先在《中国回教史》中也提出，伊斯兰教与中国正式发生关系，是在永徽二年，在此前即使有人来华，但没有宣传伊斯兰教，甚至没有提及伊斯兰教。中国社会科学院民族研究所编著的《回族简史》也认为，“伊斯兰教创立后不久，就传入了我国，是由信仰伊斯兰教的阿拉伯人带进来的。历史学者以唐永徽二年，阿拉伯使者的来华作为伊斯兰教传入中国的标志”。公元651年，在伊斯兰教历史上，是第三任正统哈里法奥斯曼统治时期，他将阿拉伯帝国的版图扩大到了呼罗珊、阿塞拜疆等地，缩短了阿拉伯帝国与唐朝帝国的空间距离，使两者之间的来往成为可能。但是否将永徽二年定为伊斯兰教传入中国的开端，似乎还有值得进一步推敲之处。曾有人就此提出疑问：“永徽二年大食遣使朝贡一语，与其说是回教入中国之始的凭证，毋宁谓大食与唐国际上已发生关系之政治行动。”[39]白寿彝先生说得更直截了当：“大食朝贡使到中国来，是一件事；回教传入中国，是又一件事。我们说，回教传入中国，与大食商人或大食贡使有相当关系，是可以的。但要一定说回教传入中国与某次朝贡使有关，是不可以的。并且，大食朝贡虽于永徽二年始来，但在这一年以前，谁也不敢说，没有回教人到中国来过啊”[40]。

2.5 八世纪初年说。丁谦在《＜明史·西域传＞地理考证中》一书中，曾经把伊斯兰教传入中国的时间定在八世纪下半叶，称：“其教传入中国，当在唐肃、代二宗朝”。但真正详细论述该说的，是1941年中共中央西北工作委员会印发的《关于回回民族问题的提纲》。这个文献认为，“伊斯兰教正式在中国传教与中国境内某些民族开始有较多的人信仰伊斯兰教，约在八世纪初年”，并指出，倭马亚王朝将领古太白[41]在攻克中亚诸国后，越过葱岭侵占于阗，企图进犯喀什。唐睿宗遣使前往劳军议和，古太白也派教士10人和天文学者1人到长安通好，“这是历史上记载伊斯兰教士入中国的开始。当时来中国的教士是带有外交使节性质的，是否即在中国内地（汉族居住的地方）传教，尚难断定”。目前，国外流行的也是这个说法，

[38] 陈垣：《回回教入中国史略》。

[39] 金吾堂：《中国回教史研究》卷上，第49页，北平成达师范出版部印行，1935年。

[40] 白寿彝：《中国回教小史》，重庆商务印书馆，1943年。

[41]《关于回回民族问题的提纲》中称为古太巴。在我国古籍中又被翻译成屈底波，详见本书导言部分。

著名伊斯兰问题专家伊斯莱利在他的著作《伊斯兰在中国》中，认为“伊斯兰教早在唐朝（七至九世纪），大概是八世纪期间，就已进入中国”。

以上几种说法，国内外学者均进行过认真考证，并相继提出了自己的见解和观点。但是，依笔者看来，由于中外史料中关于伊斯兰教进入中国的记载甚少，在中国方面，主要以为数不多的墓碑、清真寺碑刻、家谱等形式存在，而且由于年代久远，需要认真辨别真伪，不能一概凭信，再加上古代史学各家对于伊斯兰教历史和发展的理解、研究大多不深，关于宗教传入的标准也不一致，因此仍需进一步探讨。而在国外方面，据传王静斋阿訇曾经在埃及的图书馆中查阅到伊斯兰教传入中国的准确记载，但赵振武在《校经室随笔》中记载说：“过津时晤王静斋阿訇，以在埃及图书馆曾否注意伊斯兰人华之史书问之，据阿訇答称：‘颇曾注意此事。埃及国立图书馆中，实无详载伊斯兰人华事实之史书。当时甚惊疑，以询当地之耆硕，则彼方学士方欲征求中国回教文人之著，以资借证也。闻仆为中国学人，转以此事相质。仆即答以据中国回教方面之记述，佥称伊斯兰人华为圣戚赛尔德斡歌士先贤传入者。此说在近日颇受一般人之非难，然广州怀圣寺后斡氏之故墓依稀尚在，可资佐证也。彼方学士则言，若然则此事殊难证实。盖斡氏之墓，实在阿拉伯境内，有碑志可以证其为圣戚，足证其非瘗[42]于中国之广州也。或广州所葬者，为别一赛尔德斡歌士，而与圣戚同名姓者欤？是可异也。’云。”因此，《明史》曾客观地说，所有这些都是想像中的结构，其中交织着中国和穆斯林的缺乏任何根据的传说[43]。

各位大家在具体时间上虽莫衷一是，但以上五家学说中，除隋开皇中说外，其余 4 家涉及的年代大约是在公元 622 年－ 8 世纪初期，中间不到 100 年的历史，这对于一个宗教的发展历史来说，是短暂的。因此，可以说，至迟在公元 8 世纪初期，就已经有了伊斯兰教士进入中国的确切文字记载了，这一点应该是可信的。从这一点上看，“大唐遣使”[44]应该是有正史记载的进入中国的最早的阿拉伯穆斯林。

[42] 音 yi，掩埋、埋藏之意。

[43]《明史》卷 322，第 8625 页。

[44] 据唐代典籍《册府元龟》、《通典》、《唐书》等记载，有唐一代，大食使臣来华者，依次为：永徽二年、永徽六年、永隆二年、永淳元年、万岁通天元年、长安三年、景云二年、开元四年、开元十二年、开元十三年、开元十六年、开元十七年、开元二十一年、开元二十九年、天宝三年、天宝四年、天宝六年、天宝十一年、天宝十三年、天宝十四年、天宝十五年、至德元年、上元元年、宝应元年、大历四年、大历七年、大历九年、贞元七年、贞元十四年等。大食使臣所贡的方物有名马、狮子、金线织袍、宝装圭、酒池瓶、龙脑香、毛锦、豹等；输入中国的物产有：玛瑙、琉璃、回回石、猫眼、火油、石榴、阿芙蓉、熏陆香、麒麟竭、苏合香、无食子、金颜香、

三、住唐商贾与蕃坊

在民族大融合背景下建立起来的唐王朝，在政治上奉行“中国既安，四夷自服”的方针，在文化思想上实行的是“兼容并包”的政策，在外交关系上采用的是开放政策。因此，各种文化思想得以广泛交流，促进了唐代文化的发展。西亚、中亚、南亚以及北方游牧民族的音乐、舞蹈、美术、建筑、医术、历算、科学技术等，各种宗教思想和文化，如伊斯兰教，以及佛教、祆教（拜火教）、景教（基督教聂斯脱利派）、摩尼教等也纷纷因不同机缘进入中国，既为唐朝的社会和文化发展注入了生机与活力，又在唐朝开放的环境中找到了发展与交流的条件。

3.1 蕃客的出现。唐朝的开放环境吸引了大批来自周边国家和地区的贡使和商人，其中来华次数多、规模大、所带物品种类齐全的商人，大多来自大食、波斯等地。唐永徽二年（公元 651 年）算起，到唐贞元十四年（公元 798 年）的 148 年时间里，阿拉伯的“大唐遣使”共计有 39 批次之多[45]，贡献的物品大多是良马、宝钿、金线织袍、洒池瓶、龙脑香等“方物”，如《旧唐书》卷 198 记载，“开元初（713 年），遣使来朝，进马及宝钿等方物”；《册府元龟》卷 971 记载，“开元四年（公元 716 年）七月，大食国黑蜜牟尼苏利漫遣使上表，献金线织袍、宝装玉、洒池瓶各一”。其实，这些使节大多是商人托名，向唐朝贡献货物换取丰厚的回赐，并从事贸易活动[46]。一些贡使或商人作为住唐商贾，获准侨居中国，史称“住唐”。他们在长安、广州、泉州、扬州等商业和政治中心，有的一住就是十年甚至数十年。唐朝时，称这些人为“蕃客”。这些蕃客有的带来了自己的妻子儿女，有的则在中国娶汉女为妻，他们在华生的子女被称为“土生蕃客”。长安是当时唐朝的首都，也是大食和波斯蕃客居住最为集中的城市，据说街头巷尾到处都可以见到他们的身影。特别是随其来华的大食、波斯妇女，戴着珍贵的耳环，穿着鲜亮的衣服，被中国人称为波斯妇或菩萨蛮，据说中国古诗词的词牌名菩萨蛮就与此有关。在长安城内的西市、东市，蕃客们开设的胡店或胡邸林立，他们不仅把从西亚非洲带来的象牙、犀角、香料、

栀子花、蔷薇水、丁香、阿魏、芦荟、鸵鸟、大尾羊、羚羊、珊瑚树、珍珠、象牙、犀角等。

[45] 其中，《旧唐书》中记载的有 4 次，《册府元龟》中记载的有 35 次。

[46] 周燮藩、沙秋真：《伊斯兰教在中国》，第 43 页，华文出版社，2002 年 7 月第 1 版。

珠宝在此出售，而且也把大食、波斯的生活习惯带进了长安。当时，长安“胡风”流行，胡食、胡服、胡帽，以及相应的胡妆、胡乐、胡舞等，随处可见[47]。唐朝著名僧人慧超在他的《往五天竺国传》中说，唐玄宗时，大食、波斯的商贾除了贩运本国的商品外，还向狮子国（今斯里兰卡）收购宝物，向昆仑国（今马来西亚）收购黄金，转运到广州换取绫绢丝锦等货物，他还注意到，西域诸胡已经被大食吞并，居民改变了原来的宗教信仰，以后来华的诸胡商贾，多半带着伊斯兰教的信仰习俗与华人杂处。

3.2 蕃坊的出现。起初，大食和波斯的蕃客与汉族人杂居在一起，后来为了照顾他们的生活习惯和宗教信仰，唐朝统治者在蕃客较为集中的城市设立了蕃坊组织，让蕃客聚族而居，按照穆斯林的习惯和宗教信仰惯例，这就是最早的穆斯林社区。广州是最早出现蕃坊的城市之一。唐朝人房千里在他的《投荒杂录》中记载："在广州蕃坊，献食多用蜜糖、脑麝。有鱼俎，虽甘香而腥臭自若也”。宋人朱　在《萍州可谈》中，曾专门记载了蕃坊的情况，“广州蕃坊，海外诸国人聚居。设蕃长一人，管勾蕃坊公事，专切招邀蕃商入贡。用蕃官为之，巾袍履笏如华人”，“蕃人衣装与华异，饮食与华同，至今蕃人但不食猪肉而已”，并谈到“非手刃六畜则不食”。这里说的，实际上是穆斯林的生活习俗与饮食禁忌。阿拉伯商人苏莱曼于唐玄宗大中五年（公元 851 年）来华在广州经商，回国后在其著作《游记》中也写到："中国商埠为阿拉伯商人麇集者，曰康府（广州），该处有回教教师一人，教堂一所”，“各地回教商贾既多聚广州，中国皇帝因任命回教判官一人，依回教风格，治理回民。判官每星期必有数日专与回民共同祈祷，朗读先圣戒训。终讲时，辄与祈祷者共同为回教苏丹祝福。判官为人正直，听讼公平。一切皆能依《古兰经》、圣训及回教习惯行事。故伊拉克商人来此方者，皆颂声载道也”。苏莱曼的记载比较清楚地表示，当时在广州有专门的清真寺，有专人领导穆斯林的宗教活动，并有政府任命的阿拉伯穆斯林负责管理和判决在广州居住的穆斯林的诉讼案件。《新唐书》和《旧唐书》中曾经提到过唐至德三年（公元 758 年）九月，居住在广州的阿拉伯人和波斯人曾因不满当地政府的苛捐杂税，赶走了当时的刺史韦利见。可见，在当时的广州，蕃客人多势众，已经有了一定的影响力。另据马斯欧迪在他的著作《黄金草原与珠玑

[47] 周燮藩、沙秋真：《伊斯兰教在中国》，第 64 页，华文出版社，2002 年 7 月第 1 版。

宝藏》中曾提到，黄巢起义军攻占广州时，“穆斯林、基督徒、犹太人，以及波斯拜火教徒，在逃难刀兵中死于水火般劫难者，计有二十之众”，这个说法未免有些夸张，与其它著述中的数字有较大差异，但起码说明当时广州已经有了不少穆斯林。《新唐书》还曾谈到，唐上元元年（公元760年），平卢节度使副使田神功为征讨刘展进，而讨剿扬州时，该地的大食、波斯胡贾死者数千人，若连同生者，其数可观。解放后在扬州出土的文物中，有瓷器的花纹为一组阿拉伯文字，意思是真主至大，反映了当时居住在扬州的蕃客穆斯林生活的一些情况。

3.3 中国穆斯林的出现。蕃客和蕃坊主要是针对侨居中国的穆斯林而言的。中国穆斯林出现的具体时间，目前尚无史料确证。但《旧唐书》曾谈到，安史之乱爆发后，刚刚即位不久的唐肃宗为安禄山叛乱，曾向大食国借用兵力。“至德二载（公元757年）九月丁亥，元帅广平王同朔方、安西、回纥、南蛮、大食之众二十万，东向讨贼”[48]。限于当时的地理和交通条件，学术界历来对此有所疑问，大唐何以向远在万里之外的大食借兵？《册府元龟》卷曾谈到过一些细节，“天宝十三载（公元754年）四月，黑衣大食遣使来朝”[49]，“天宝十五载（公元756年）七月，黑衣大食遣大酋望二十五人来朝”[50]，“至德初（公元756年），大食国遣使朝贡”[51]，“代宗时为元帅，亦用其国兵以收两都”[52]。这些史料说明，当时参加平定安禄山叛乱的大食士兵不会太多，估计是借用了当时护送使节来朝的卫兵。两京收复后，唐肃宗允许大食兵世居华夏，可与中国女子通婚。这应该是首批入籍中国的穆斯林。公元787年，唐朝宰相李泌曾清查过一次留居长安的外国贡使。《资治通鉴》记载说：“初，河陇既没于吐蕃，自天宝以来，安西、北庭奏事记西域使人在长安者，归路既绝，人马皆仰给于鸿胪礼宾，委府县供之，于度支受直。度支不时付直。长安市肆，不胜其弊。李泌知胡客留长安久者或四十余年，皆有妻子，买田宅，举质取利，安居不欲归。命检括胡客有田宅者停其给。凡得四千人，将停其给。胡客皆旨政府诉之。泌曰：‘此皆从来宰相之过。岂有外国朝贡使者留京师数十年，不听归乎？今

[48] 见《旧唐书》卷10，《肃宗本记》。

[49]《册府元龟》卷971。

[50]《册府元龟》卷971。

[51]《册府元龟》卷971。

[52]《册府元龟》卷971。

当假道于回纥，或自海道，各遣归国。有不愿归者，当于鸿胪自陈，授以职位，给俸禄，为唐臣。人生当乘时展用，岂可终身为客邪？’于是胡客无一人愿归者。泌皆分录神策两军，王子使者为散兵马使或押牙，余皆为卒。禁族益壮。鸿胪所给胡客才十余人，岁省度支钱五十万缗。市人皆喜”[53]。这是说，当时各国来华朝贡的外国使节大多不愿返回，由唐朝负责其生活费用。由于人数越来越多，朝廷承担不了，所以进行清理整顿，愿意回去的给予路费，不愿回去的，给予国民身份，为唐朝效力。从“当假道于回纥，或自海道，各遣归国”的表述来看，这部分人中有相当部分应来自于大食和波斯。其中当有一部分是穆斯林，他们的入籍，应是较早入籍中国的穆斯林，在时间上，应晚于清剿安禄山的大食兵。这些最早入籍中国的穆斯林，在华繁衍，称为中国穆斯林的先民。

四、中国社会对伊斯兰教的初步了解

唐朝初期来华的穆斯林，他们的目的是通使和经商，并不是为了传教。但是，这些信仰伊斯兰教的使节和商人的来华，给中国带来了一种新的文化。英国人威尔斯在其著作《世界简史》中，曾经对中世纪的欧洲和中国的唐朝进行比较，他说：“当西方人的心灵为神学所缠迷而处于蒙昧黑暗之中，中国人的思想却是开放的，兼收并蓄而好探求的”。因此，在当时唐朝注重思想开放的条件下，伊斯兰教势必会引起中国统治者和思想家们的注意。

《旧唐史》记载了永徽二年（公元651年）大食使节来华晋见唐高宗时的情景，“开元初，遣使来朝，进马及宝钿等方物。其使谒见，惟平立不拜，宪司欲纠之，中书张悦奏曰：‘大食殊俗，慕义远来，不可置罪’。上特许之。寻又遣使朝献，自云在本国惟拜天神，虽见王亦无致拜之法，所司屡诘责之，其使遂请依法致拜”[54]。另据《中国印度见闻录》记载，有一个名字叫做伊本·瓦哈比的阿拉伯人，在公元870－871年之间曾到长安谒见唐懿宗。据说当时唐懿宗从盒子里拿出画卷，请他

[53]《资治通鉴》卷232。

[54]《旧唐书》卷198之《大食传》。

辨认谁是伊斯兰教的先知。伊本 · 瓦哈比从中辨认出了诺亚方舟、摩西扶杖、穆罕默德骑骆驼等图像，还发现画像上用汉字做出了标志。唐懿宗还询问了关于伊斯兰教的教规和信条方面的事情。

唐朝统治者对伊斯兰教的了解，一方面可能是来自与在华的大食、波斯蕃客的交往和管理之中，另一方面直接来自中国人对阿拉伯、波斯和伊斯兰教的实地观察。公元 751 年，唐朝大将高仙芝率兵与大食军队在怛（音 da）逻斯作战时，随军当书记的杜环被大食军俘虏，曾旅居大食 12 年，他回国后著有《经行记》一书。其中他谈到，“波斯自被大食灭，至天宝末，已百余年矣”，又说，“大食，一名亚俱罗，其大食王号暮门，都此处。其士女瑰玮长大，衣裳鲜洁，容止娴丽。女子出门，必拥蔽其面。无问贵贱，一日五时礼天，食肉作斋，以杀生为功德。系银带，佩银刀，断饮酒，禁音乐。人相争者，不至殴击。又有礼堂，容数万人。每七日，王出礼拜，登高坐为众说法曰：‘人生甚难，天道不易。奸非窃盗、细行谩言、安己危人、欺贫虐贱，有一于此，罪莫大焉。凡有征战，为敌所戮，必得升天，杀其敌人，获福无量’率土禀化，从之如流。法惟从宽，葬惟从简”，“其大食法者，以弟子亲戚而作判典，纵有微过，不至相累。不食猪狗驴马等肉。不拜国王父母之尊，不信鬼神，祀天而已”[55]。这些记述，对伊斯兰教的基本信仰和宗教制度、教法、圣战、生活禁忌等都有说明。白寿彝先生曾就此指出：“说得这样正确而具体，不只在《经行记》之前没有过”，“这是中国回教史上所应该大书特书的[56]”。此外，《通典》中也说大食国“敬事天神”，《往五天竺国传》中说，大食“国人爱煞事天，不识佛法，国法无有跪拜法也”。这些记载，使人们对异域的伊斯兰教有了一些基本的了解和认识。

此外，在华的大食、波斯蕃客因仰慕中华文明，而悉心学习，在融入到中国当时主流社会的同时，也把伊斯兰文化带进了中国。如唐朝时来华的一位大食贡使，因向往大唐盛世而定居中国，并且取汉名为李彦升。他认真学习中国儒道文化，深受宣武军节度使卢钧的喜爱。唐大中初年（公元 847 年），卢钧把李彦升推荐给宣宗皇帝，公元 848 年李彦升考取了进士，成为有史料记载的第一位蕃客进士。此外，有些土生蕃客还成为中国的文学家、药物学家，甚至当了朝廷命官。

通过陆上和海上“丝绸之路”，来华的大唐遣使与住唐商贾作为伊斯兰教的载体，

[55]《通典》附注。

[56] 白寿彝：《从怛逻斯战役说道伊斯兰教之最早的华文记载》，《禹贡》半月刊第 5 卷第 11 期，1936 年。

悄然来到了中国。由于这些人来华的目的主要是通使和经商，因此他们并不对外传教，所以也就不会与其它宗教一争高下，超然于当时的宗教争端之外。他们不但不攻击中国的主流学说儒学，反而开始试图以儒学解释伊斯兰教，开启了伊斯兰教和中华文化融合的第一步。也正是因为这些特点，伊斯兰教之开始进入中国，仅仅是作为一种异国生活方式，并引起了统治者和唐人的兴趣。也正是如此，伊斯兰教以其缓慢，但是平稳的方式，逐步传入了中国，并与中国文化相互融合，最终成为了中国的重要宗教之一。

第六章

伊斯兰教在中国不同时期的发展特点

伊斯兰教在中国的生根发芽和融合过程，走了一条与佛教、基督教不同的独特道路。佛教在中国的传布在一定意义上讲是教义、哲理的传布，中国传统社会是从其教义思想来审视和把握佛教的。伊斯兰教传入中国，并没有一个教义思想的传布相伴随，而是主要依靠载体自身的增殖来扩大信仰世界，不十分看重教理的对外宣传，缺乏积极主动向外散射自身能量的欲望。也正是因为如此，伊斯兰教在中国，其教族一体的现象十分突出，这虽然削弱了对中国传统社会的影响力，但确实增加了中国穆斯林之间的内聚力。伊斯兰教在中国的传播，同基督教的传播也不一样，它走过了一条社会史式的道路，在中国的覆盖面从点到面，从小到大，其社会影响也由弱变强。在进入中国之后，它在中国的历史演进过程就从来没有间断过[1]。到民国时期，最终形成了现代意义上的中国伊斯兰教。

一、五代时期伊斯兰教在边疆地区的发展

五代时期（公元 907 － 960 年），是中国历史上一个短暂的时期。以公元 907 年朱温废黜唐帝自称帝为标志，他建立的梁，控制了中国北方大部分地区，历史上称为后梁。此后，相继出现了后唐、后晋、后汉、后周，被称为五代。同时，中国南部和山西地区，先后出现了吴、南唐、吴越、楚、闽、南汉、前蜀、后蜀、荆南、北汉等国，成为十国。公元 960 年，赵匡胤取代后周称帝，建立宋王朝。到公元 979 年，赵匡胤结束了割据的分裂局面，重新统一了中国。在五代十国时期，虽然为时不长，但对伊斯兰教在我国边疆地区的发展产生了重要影响。

唐朝末期，由于其统治的中心地区黄河流域处于战争讨伐的中心位置，战乱不断。战争切断了大食与这个地区的来往，陆上“丝绸之路”一度变得冷冷清清。而留居长安和黄河流域城市的住唐商贾和穆斯林群众，为逃避战乱，开始向比较安定的东南沿海和蜀中地区转移。同时，由于商业利润要求的驱使，陆上“丝绸之路”的断绝，反而进一步加强了海上“丝绸之路”的繁荣。因此，五代十国时期，中国

[1] 秦惠彬：《伊斯兰教在中国历史上的地位》，载于《中国伊斯兰文化》，中华书局，1996 年 10 月，第 1 版，第 17 － 18 页。

伊斯兰教发展的重心，由西北的长安向中国东南部的泉州、广州和西南部的蜀中地区转移。作为这个转移的标志，是在地处福建的闽国出现了一个以信仰伊斯兰教者为核心的商业阶层，史称蛮裔商贾。在地处岭南的南汉国，也出现了同样的蛮裔商贾阶层[2]。我国伊斯兰教学者认为，蛮裔商贾在五代时期的出现，是伊斯兰教在中国内地发展史上的一种重要的社会现象。唐朝的住唐商贾这个称呼，无疑是带着外商的味道，而蛮裔商贾，则说明他们已经在中国落籍有年，完全是中国人了。因此，从住唐商贾到蛮裔商贾，是伊斯兰教在中国本土化的一个重要标志，甚至说是里程碑式的。“如果把唐代看做是伊斯兰教在中国的播种时期，那么，五代则是伊斯兰教在中国发芽的时期”[3]。同时，从另外一个意义上说，中国伊斯兰教开始实现从西北的关中地区，向东南沿海和蜀中地区的扩散。

蛮裔商贾阶层的出现，与东南沿海割据政权重视海外贸易的经济政策有很大关系。如闽国、南汉国的海外贸易对象，主要是阿拉伯人和信仰伊斯兰教的南洋人，泉州、广州是当时重要的国际大都会。海外经济交往是他们的主要财政收入来源，因此对具体经营海上交通的蛮裔商贾，自然也会在宗教活动和风俗习惯方面给予相当的尊重，甚至说给予一定的便利。这为伊斯兰教在福建和广州的发展提供了适宜的社会环境。为躲避战乱，从长安逃到蜀中的穆斯林，以其对汉文化的了解，很快在蜀中立稳了脚跟，并出现了一些历史名人。如，土生蕃客石处温，是波斯人后裔，曾先后任万州刺史、简州（今四川简阳）刺史，是史料记载的在华为官的第一人。波斯商人后裔李 ，是“蜀中土生波斯”，他著有《海药本草》一书，李时珍在撰写《本草纲目》时，曾多处引用他书中的内容。此外，李 还是一个著名的词人，他著的《琼瑶集》虽已失传，但王国维在其《观堂集林 · 外集》中，曾提到《琼瑶集》“当为词人专集之始”。李 作为波斯后裔，已经汉化并精于词律，但其意识中的伊斯兰意识仍很强，他的好友曾针对李 的这种意识写打油诗说，“异域从来不乱常，李波斯强学文章。假饶折得东堂桂，胡臭熏来也不香”，暗讥李 虽好儒学、注意随俗，但依然保留“胡臭”，心中和行为举止中，依然还保留着伊斯兰教的习俗以及穆斯林的性格特点。

在五代时期前后，伊斯兰教还在我国西北边疆得到了较大发展，其标志是公元

---

[2] 分别见《卜国春秋》卷 90 之闽世家，《十国春秋》卷 91。

[3] 秦惠彬：《伊斯兰教在五代时期的发展》，载于《世界宗教研究》，1989 年第 1 期。

960年，喀喇汉王朝宣布伊斯兰教为国教，对新疆地区及维吾尔等民族的发展演变，产生了深远影响。五代时期，我国西北地区出现了于阗、高昌、喀喇汉王朝等一些地方性政权。喀喇汉王朝是西迁的回纥人，原来信仰摩尼教。在萨图克·布格拉汗（公元910－955年）统治时期，他率臣民集体皈依了伊斯兰教。关于这段历史，没有确切的史料记载，有关萨图克·布格拉汗接受伊斯兰教的传说主要有两种，一是他受到在中亚地区活动的苏菲派传教士阿布·哈桑·穆罕默德·卡里马提的启发，而皈依伊斯兰教；二是他受到前来避难的萨曼王朝的纳赛尔王子的影响。这些传说虽缺乏史料证明，但至少说明喀喇汉王朝接受的伊斯兰教，是从中亚传入的，萨图克·布格拉汗是喀喇汉王朝首先接受伊斯兰教的王室成员，改宗后取教名为阿卜杜·克里木。在萨图克·布格拉汗在位的40年间，伊斯兰教在新疆的传播也仅仅限于喀什和阿图什地区。萨图克·布格拉汗死后，他的长子巴伊塔什继承汗位，称为穆萨·阿尔斯兰汗，继续在汗国推行伊斯兰化。公元10世纪的阿拉伯历史学家伊本·米斯卡维希，以及公元12–13世纪伊斯兰世界的著名历史学家伊本·阿希尔，在他们的著作中都提到，公元960年有20万帐突厥人皈依伊斯兰教。如果以每帐4–5人计算，就等于一下子增加了80–100万穆斯林。就在这一年，穆萨·阿尔斯兰汗宣布伊斯兰教为国教，从此开始了第一个突厥族伊斯兰地方政权的历史。之后，穆萨·阿尔斯兰汗开始了征服于阗、叶尔羌等周边邻国的战争，约于公元1009年，将葱岭以东的于阗、喀什、叶尔羌等地伊斯兰化。

二、宋代穆斯林数量的急剧增加

在宋代，伊斯兰教借海上贸易之力，得到进一步发展。宋代时期，我中原地区和契丹、西夏连年交战，阿拉伯内部及波斯、中亚一带也不安宁，中西陆路交通仍处于阻断状态，但是海上贸易却空前繁荣。宋朝的海外贸易虽然在性质上仍属于唐代市舶贸易的继续，但在通商的范围和数量上，都大大超过了唐代。北宋时期，由于中央集权的重建，政治局面相对稳定，社会经济的发展为海外贸易提供了丰富的商品。统治者也对海外贸易持鼓励政策，宋太宗（公元976–997年）时，亲派使者“赍

敕书、金、帛，分四路招致海南诸蕃”，明令“以金、银、铅、锡、杂色帛、瓷器”等，同阿拉伯及东南亚各国“并通贸易”，购买“香、药、犀、象、珊瑚、琥珀、珍珠、镔铁”[4]等物。后又在广州、明州（今宁波）、杭州设置“市舶司”，号称三司，其它如在泉州、温州、秀州、江阴、密州、澉浦等地，还设有“市舶务”或“市舶厂”，以“掌蕃货、海船、征榷、贸易之事”[5]。当时，在通商的10多个国家中，大食居于首位[6]。进入南宋以后，为解决政府的财政困难，统治者采取奖励招徕“一切倚办海船”，为此甚至不惜以犒赏官爵作为手段。“绍兴六年（公元1136年），知泉州连南夫奏请，诸市舶纲首能招诱舶舟、抽解物货，累价及五万贯十万贯者，补官有差。大食蕃官罗辛贩乳香值三十万缗，纲首蔡景芳招诱舶货，收息钱九十八万缗，各补承信郎。闽、广舶务监官抽买乳香每及一百万两，转一官”[7]。因此，这个时期的海上贸易更加迅速发展，达到了历史上的鼎盛时期，与中国通商的国家达到了50多个。南宋周去非在《岭外代答》卷三中评价说，“诸蕃国之富多宝货者莫大于大食国”，也就是说在许多贸易对象国中，大食商人占有最重要的地位。而宋朝时期（公元960－1127年），大食商人基本上都已经是穆斯林了，使在华的穆斯林数量急剧增加。因此，宋代的海外贸易实际上对伊斯兰教进一步进入中国起到了极大的促进作用。此外，宋朝和大食之间的遣使力度进一步加强，白寿彝先生曾根据《宋史》、《宋会要》、《玉海》等的记载，统计出从开宝元年（公元968年），到乾道四年（1168年），在200年间，大食向宋朝遣使多达49次，平均每4年就有一次朝贡[8]。

在宋朝初期，穆斯林商人在华期间多住蕃坊。政府对华夷杂居这个问题很重视，认为若杂居则是“四难之一”[9]。同时，按照两宋的规定，来华的穆斯林商人不得参与蕃坊以外的事务，蕃坊的蕃长也不得世袭，并将他们定为“化外人”，不得居住在城市中。但是，这种规定逐渐被突破，穆斯林商人不仅可以定居在城市中，而且开始与汉人杂居，与汉人通婚的情况也日渐普遍。如顾炎武说，“海獠多蒲姓及

[4]《宋史》卷186之《食货志·互市舶法》。

[5]《宋史》卷167之《职官志》。

[6]《宋会要》卷1124之职官志44。

[7]《宋史》卷185《食货志》香条。

[8]白寿彝：《宋时大食商人在中国的活动》，载于《中国伊斯兰史存稿》，第128页，宁夏人民出版社，1982年版。

[9]《朱文公（熹）文集》卷98。

海姓，渐与华人结姻”[10]，《宋会要》也记载，“大商蒲亚里者，既至广州，有右武大夫曾纳，利其财，以妹嫁之，亚里因留不归”。朱　也曾记载，“元佑间，广州蕃坊刘姓人娶宗女，官至左班殿直，刘死宗女无子，其家争分财产，遣人挝登闻鼓，朝廷方悟宗女嫁夷部，因禁止，三代须一代有官乃得娶宗女”[11]。可见，当时与穆斯林通婚者，不仅在民间存在，甚至在皇室高官中也多次出现。到了宋代政和四年(公元 1114 年)，已经出现了五世以上的土生蕃客，宋朝政府为解决他们的遗产分配问题，还特意颁发了《蕃客五世遗产法》，可见在华穆斯林的遗产问题已经是一个比较突出的问题了。为了使土生蕃客尽快融入到社会的各个层面，宋朝政府于政和年间（公元 1107−1117 年），在广州、泉州设置了蕃学。蕃学由地方申请，呈报朝廷批准，所需资金由蕃客和政府共同承担，办学的宗旨是传授中国传统文化，直接培养目标是参加朝廷的科举考试。如果说唐朝时期的穆斯林李彦升高中进士还是特例的话，在宋代穆斯林应试登科的人已经比较普遍了。通过科举考试，中国穆斯林找到了参与政治的主要途径。

宋朝时期伊斯兰教的发展，还与当时盛行的投充和蓄奴制度有很大关系。投充，也称为投下，是指穷苦百姓为改变自己的社会身份或地位，逃避某些社会义务，投身到官绅富豪之家，与主人形成隶属关系。由于两宋时期土地兼并之风日盛，失去土地的农民、流民中的一部分成为了投充民，投充成为一种普遍的社会现象。当时，由于穆斯林大多以经商为业，经济殷实，自然也成为投充的对象，投充者自然顺从主人，也皈依伊斯兰教。蓄奴是阿拉伯半岛沿用的风俗和习惯，伊斯兰教创立后宣布解放奴隶，虽没有完全实施，但毕竟给予了奴隶一定的政治和经济权利。在华的穆斯林也采取了蓄奴的做法。按照伊斯兰教的习俗，奴隶可以继承其主人的部分或全部遗产。因此，这种做法也助长了蓄奴的风气。这种融合，扩大了伊斯兰教在中国的社会基础，也是伊斯兰教由外国人的宗教，转变为中国人的宗教的重要起点，对伊斯兰教在中国的发展产生了重要影响。

总之，宋代的穆斯林通过建立蕃学、参加科举考试、联姻、投充、蓄奴等多种方式，较为融洽地深入到了社会的各个阶层，并扩大了伊斯兰教载体的数量。这个时期，伊斯兰教在中国的传播有以下几个特点：一是来华的海外穆斯林数量大幅度

[10] 顾炎武：《天下郡国利病书》第 3 册，商务印书馆影印本。

[11] 朱彧：《萍州可谈》卷 2。

增加，并随着他们经济地位的巩固，影响有所扩大，与当地居民的通婚现象已经比较普遍，土生蕃客的数量越来越多。二是这个时期伊斯兰教作为一种宗教，仍被当做一种民俗来对待，中国社会对伊斯兰文化的接触和认识，仍是不全面的。这也反映出伊斯兰教在中国内地和平散播的漫长的逐渐深化的特点。伊斯兰教在中国内地的和平传播，避免了同中国传统文化和其它宗教的正面冲突，使伊斯兰教作为“大食殊俗”而得以生存和流传，即使在唐武帝断佛的浪潮下也没有受到太大波及。三是宗教设施开始兴建。宋朝时期兴建或重建的一些清真寺仍保存至今，如泉州的圣友寺、扬州仙鹤寺、北京牛街清真寺等等。此外，在广州、泉州出现了穆斯林的公共墓地。四是侨居中国的穆斯林及其后裔，开始熟悉和掌握中国文化，并对繁荣中国文化做出了贡献[12]。

三、元代回回遍天下

元朝（公元 1206−1368 年）统治时期，随着当时军事、政治、社会情况的变化，伊斯兰教在中国进入了一个“全面发展的新的历史阶段”[13]。

3.1 蒙古军队西征。12 世纪蒙古游牧部落的崛起，不仅对世界历史进程产生了巨大影响，也开拓了伊斯兰教在中国传播的新时期。“公元 1218 年，成吉思汗开始西部亚细亚之远征。此在西亚诸回教国及中国回教，均为新时代之发端。在前者，为由繁华安乐转向残酷之悲运，在后者则为由萌芽时期转入兴盛时间。东西相映，已为一奇特之对照；而尤为奇特者，则为中国回教之发达正由于西亚回教国之残破，盖因西亚回教国残破之结果，遂有不可名数之回教人因被虏或投附，先后随蒙古人以东来。而蒙古人西征后，中西交通大辟，回教人之来中国经商或求仕者，其数亦不在少。此种大量的回教人之东来，及其东来后之种种活动及其遭遇，实可使中国回教有新的发展”[14]。

---

[12] 金宜久：《伊斯兰教》，第 447 页，宗教文化出版社，1997 年 10 月第 1 版。

[13] 金宜久：《伊斯兰教》，第 447 页，宗教文化出版社，1997 年 10 月第 1 版。

[14] 白寿彝：《中国伊斯兰史存稿》，第 170 页，宁夏人民出版社，1983 年版。

成吉思汗统一蒙古各个部落之后，首先征讨的是金朝，久攻不下后，留部分兵力继续围攻，自己亲率大兵征讨西辽。当时，统治西辽的屈出律对百姓实行严格的宗教皈依政策，动用军队强迫喀什、和阗、叶尔羌信仰伊斯兰教的居民改变信仰，要求他们改信基督教或者偶像教，为了达到改宗的目的，屈出律甚至“在每个户主的住房里,都住下了一个士兵”[15]。屈出律的宗教政策引起了当地人民的强烈反对。因此，当公元1218年蒙古军队进攻西辽，并宣布所有居民可以继续信奉原来的宗教后，屈出律不战自溃，蒙古军队顺利占领了伊犁、楚河和塔拉斯河流域。其统治区已经与当时的花拉子模[16]突厥帝国接壤。

花拉子模突厥帝国当时的统治区域北至锡尔河，东至帕米尔，西连阿塞拜疆，包括了乌浒河外地，以及阿富汗和波斯等地。当时花拉子模的统治者阿拉丁·穆罕默德正准备进攻巴格达，消灭阿拔斯帝国哈里法的统治，重新建立一个什叶派的哈里法王朝。但是，蒙古帝国的崛起，不仅打碎了他建立强大帝国的梦想，而且由于一着不慎，导致国破家亡。公元1215年，阿拉丁·穆罕默德为了刺探蒙古帝国的情况，派出使团出访蒙古。当时准备进一步巩固征战成果的成吉思汗，暂不愿与强大的花拉子模对决，因此也随即派人进行回访。公元1218年，成吉思汗与阿拉丁·穆罕默德缔结了和约。但是，在缔结和约的同时，发生了一起悲剧，这就是历史上有名的“讹答剌事件”。成吉思汗在派使节前往花拉子模缔结和约的同时，也派遣了一个由450名商人组成的商队前往。当这支商队走到花拉子模的边境城市讹答剌时，该地区的长官将商队全部扣押，并杀死了全部人员，将货物没收。成吉思汗闻讯后，立即派出使臣前往花拉子模交涉，而阿拉丁·穆罕默德则将使臣之一杀死，将另外两名侮辱性地剃掉胡须，逐出境外。阿拉丁·穆罕默德的这个战略上的失误，为成吉思汗的征伐提供了借口。

以进攻花拉子模突厥帝国为开端，蒙古军队开始了第一次西征。公元1219年春天成吉思汗亲率20万大军征讨花拉子模突厥帝国，经过12年的征战，到1231年8月，花拉子模突厥帝国首领札兰丁在逃亡过程中，被土耳其东部农民杀死为标

---

[15] 拉什德：《史集》第1卷第2分册，第252页，商务印书馆，1980年版。

[16] 花拉子模是中亚古国。在我国不同的典籍中对其的翻译名称不尽相同。《魏书》中将其称作忽似密，《新唐书》称其为火辞弥，或火寻，《元史》中称为西域国，也叫回回国，汉译一般为回回国。花拉子模的都城在今天土库曼斯坦的尼亚乌尔根其。

志，该帝国正式灭亡。

在征讨花拉子模突厥帝国的过程中，成吉思汗的大军为报使节被杀和被侮之仇，大肆摧毁城池，屠杀不愿归降的花拉子模士兵，同时在攻占地抽取大量男丁充任工匠或杂役。如，公元1220年3月攻占撒马尔罕后，“成吉思汗杀降卒3万人，又从居民中签括工匠3万人分赐诸子、亲属，另选3万丁壮随军作战”[17]。公元1221年2月，蒙古军攻占马鲁（今土库曼斯坦共和国马里）后，“签括工匠400人”[18]。

成吉思汗去世后，其子窝阔台继承汗位。在平定金朝之后，窝阔台发动了蒙古大军的第2次西征。这次西征荡平了喀马河流域的保加尔突厥王国，攻陷了莫斯科、基辅、波兰、匈牙利、塞尔维亚等地。后因窝阔台去世，使中西欧逃过了蒙古铁骑的蹂躏。在被攻占的辽阔土地上，蒙古大军实行分封制，分别建立了金帐汗国、白帐汗国、青帐汗国。第2次西征，为蒙古大军向黑衣大食进军铺平了道路。

蒙古大汗蒙哥统治时期，发动了第3次西征。这次西征的主要目标是木剌夷王朝、阿拔斯帝国（黑衣大食）。木剌夷王朝是在波斯北部的一个极端教派，属于什叶派的支派伊斯玛仪派（七伊玛姆派）的一个分支，被称为尼查尔派，俗称阿萨辛派[19]、霍甲派。木剌夷的意思是假道学，是外界对该派的贬称。在公元13世纪时期，该派以里海南部的阿拉穆特山为中心，统治波斯北部地区。因为该派组织严密，活动时不择手段，又有一批以死执行命令的“献身者”（斐伊达），因此令人望而生畏。蒙古军队在公元1256年以绝对兵力消灭了木剌夷王朝。西方人曾就此评论说：“这个可怕的教派，它在12世纪曾经费尽了塞而柱王朝算端[20]们的一切努力，使算端国和哈里法教廷为之震慑，它是整个亚洲的伊斯兰教志气沮丧和瓦解的原因之一，现在终于被铲除了。这是蒙古人对于当时的治安和文明带来的一个极大的贡献”[21]。在荡平木剌夷王朝后，蒙古大军于公元1257年挥师西下，进入美索不达米亚平原，进军黑衣大食的首都巴格达。公元1258年2月，黑衣大食哈里法泰尔绥穆率全体官员出巴格达城投降。至此，阿拔斯王朝自公元750年立国，共传37代哈里法，

---

[17] 杨怀中、余振贵：《伊斯兰与中国文化》，第86页，宁夏人民出版社，1996年11月第2版。

[18] 杨怀中、余振贵：《伊斯兰与中国文化》，第87页，宁夏人民出版社，1996年11月第2版。

[19] 详见本书第3章第3节尼查尔派有关内容。

[20] 也译为苏丹、素丹，阿拉伯语意思是统治者。

[21] 勒尼格鲁塞：《草原帝国》，第388页，青海人民出版社，1996年第1版。

历时509年后已不复存在。

蒙古的三次西征，震撼了欧亚大陆，许多政权或王国被摧毁或变更，各地的居民被流散，有的永远改变了种族特征。原有的一些主要宗教的分布和结构，被彻底打乱。原来因传统、政治、经济、地理等因素造成的阻隔，被蒙古铁骑彻底粉碎。战争造成了难以估计的损失，但也带来了意外收获，那就是东西方交通被打通，两者的距离大大缩短，“天下会于一，驿道往来，视为东西州矣”[22]。其直接结果就是随着伊斯兰各国的被征服，“出现了一个大规模的向东方中国本土移民的高潮”[23]，“许多真主的信徒已朝那边迈步，抵达遥远的东方国家，定居下来，在那里成家，以致多不胜数。部分人是在河中和呼罗珊被征服时充当军中的工匠和看兽人给驱赶过去的；很多来自遥远西方，来自两伊剌克，来自西历亚及其他伊斯兰国家的人”，他们“抛弃旅杖，决定在那里择居，由此安家落户，修建邸宅和城堡，在偶像庙宇对面兴建伊斯兰寺院，并创办学校”[24]。此外，海上“丝绸之路”也同时得到了巨大发展，从波斯湾到泉州、温州、广州，有大量的商船定期往返，沿途南亚、东南亚各地的使者和商人，在某个时期几乎络绎不绝，相望于道。

3.2 元时回回遍天下。蒙古军队通过三次西征，吞并了中亚地区和西亚的部分地区，建立了横跨亚欧两洲，包括广大伊斯兰地区的庞大帝国。在西征过程中，每次取得胜利后，蒙古统治者将大批当地居民迁移到东方，其中有被签发的军士、工匠、被俘虏的妇孺百姓，也有携带家属归顺的社会上层人士，以及自愿投奔蒙古和东来经商的各族人士。这些人在元朝的官方文书中被称为回回，列为色目人之列。

为对抗南宋政权，蒙古统治者征调了大量色目人组成侍卫亲军，环戍京城及周边地区。当时增置的有唐兀卫、钦察卫、阿速卫、康里卫和西域亲军。其中，西域亲军就是由信仰伊斯兰教的阿拉伯人、波斯人、突厥人、中亚人等组成的。在征服南宋、统一中国的战争中，大量的西域亲军又被作为蒙古军队的前锋和镇戍驻军，编入探马赤军。探马赤军作为亦兵亦民的机动力量，上马则为军人，下马则囤聚放牧。在公元1273年以后，探马赤军“随地入社，与编民等”，战后，分驻在全国各地，

[22]《金史》卷134。

[23]杨怀中、余振贵：《伊斯兰与中国文化》，第88页，宁夏人民出版社，1996年11月第2版。

[24]志费尼〔伊朗〕著，何高济译，翁独建校订：《世界征服者史》，第12页，内蒙古人民出版社，1999年4月，第3版。

尤其以中国西北地区居多，其它分散在西南和中原地区，后来还有一部分人被迁往江南。这批穆斯林军人绝大部分不带家眷，定居后与当地居民通婚并繁衍子孙。据《元史》记载，宁夏、甘肃、青海、新疆等地，是回回农垦的主要地区。公元 1288 年，元世祖命回回人忽萨马丁“管领甘肃、陕西等处屯田”，公元 1290 年又给“滕竭儿回回屯田三千户牛种”，滕竭儿又称特纳格尔，也就是今天昌吉回族自治州阜康县。1322 年，元政府下令“免回回人户屯戍河西者税银”。《元史》的这些资料表明，西北地区不但是回回聚居屯垦的主要区域，也是回回人比较集中的地区。此外，据《元史》记载，在今天的河南、山东一带也有较多的回回屯田，“河洛、山东居天下腹心，则以蒙古探马赤军列大府以屯之”，“括回回炮手散居他郡者，悉令赴南京（今天的开封）屯田”；在云南，昆明和大理是回回聚居的两个主要地区；聚居江南的回回也不在少数，明朝初年随沐英迁入云南的回回大多是江南人。

蒙古人还把一大批有技艺的穆斯林工匠遣送到中国各地，其中绝大部分也在当地定居下来。公元 1211 年，蒙古军队攻占花拉子模首都后，“徙其工匠十万人于东方”，随后元政府在弘州设立制造局，有西域工匠 300 户；在均州设有回回铁匠营；在开封有制造回回炮的工匠府。这些有特殊技艺的工匠，大多成为定居中国的穆斯林。

此外，无论是西域亲军，还是探马赤军，都为元统治者夺取政权建立了功勋，其社会地位高于汉人和南人，在政治、法律上享有仅次于蒙古人的优越待遇。在军中为元朝征战的将领自不必说，有的已经跻身统治者行列。《多桑蒙古史》说：“诸省及一般行政官署，皆以蒙古人或外国人为之长。伊斯兰教、基督教、佛教等信徒皆有之，其隶帝室者居其泰半。有不少波斯、河中、突厥斯坦之穆斯林，冀求富贵于窝阔台、蒙哥之朝，相率而至，赖奥杜剌和曼、赛典赤、阿合马之援引，多跻高位”。就是一般的回回，也可以自由往来中国各地。王礼麟在《原集》中记载说：“惟我皇元，肇基龙朔，创业垂统之际，西域与有劳也。洎（音 ji，意同“及”）于世祖皇帝，四海为家，声教渐被，无此疆彼界；朔南名利之相往来，适千里者，如在户庭，之万里者，如出邻家。于是西域之仕于中朝，学于华夏，乐江湖忘乡国者众矣”。

元朝时期，由于大量西域穆斯林进入中国，分散在全国各地，再加上其地位较高，因此伊斯兰教传播、发展较快，逐步形成了今天中国穆斯林大分散、小集中的格局，并形成了中国历史上伊斯兰教大发展的一个时期。据《伊本·白图泰》记载，

“中国各城市都有专供穆斯林居住的地区，区内有供举行聚礼等用的清真大寺”，“中国每一个城市都设有谢赫，总管穆斯林的事务。另有法官一人，处理他们之间的诉讼案”。总之，在元朝时期，大批穆斯林来到中国，遍布南北城乡，遍布各个阶层，成为中国社会的一部分，故有元时回回遍天下之说。

3.3 蒙古四大汗国皈依伊斯兰教。元朝时期，统治者为实施有效统治，在政治上采取了比较开明的政策，如因地、因俗而治，在因袭各地区民族的社会制度、生产方式、文化传统的基础上，大胆选拔和任用各族杰出的人物，辅助蒙古人进行统治。成吉思汗早年就要求他的部属和后代对各教之人要待遇平等。这种对异族文化、信仰、风俗的尊重，导致了各个民族的大融合。蒙古人的西征及其宗教民族政策，直接促进了伊斯兰教在我西北地区的传播。

在我国西北地区和中亚，居民多信仰伊斯兰教，穆斯林人数很多，其中的商人、官员和传教士，对伊斯兰教在蒙古人中的传播起到了主导作用。穆斯林商人和官员的才干，得到了统治者的赏识，进而使其对伊斯兰教发生兴趣并予以尊重；传教士们在民众社会中，使伊斯兰文化习俗在蒙古帝国中萌生滋长。其中，也有能力突出的传教士，直接引导蒙古上层人士皈依伊斯兰教的例子。这三条途径，最终使得元朝统治者对伊斯兰教的态度，由一般尊重逐渐变为倚重与偏袒，使伊斯兰教在蒙古人中的影响不断扩大。其中，蒙古四大汗王之皈依伊斯兰教，使伊斯兰教逐步发展成为上述地区占主导地位的宗教，为后来我西北地区民族的形成和宗教信仰的确立、沿袭，确定了基本框架。

金帐汗国的创建者拔都去世后，他的弟弟别尔哥即位。别尔哥是第一个改奉伊斯兰教的蒙古汗王，在他的宫廷内严谨食用猪肉，他和自己的妻子们每人都设有一个伊玛姆，以便随时学习伊斯兰教知识和履行宗教功课。别尔哥还在汗国内建立了专供儿童习经的学校。到月即别统治金帐汗国时期，他更是在汗国内大力推行伊斯兰教，努力发展教务，最终使伊斯兰教成为金帐汗国的主导宗教。

阿难答是元朝皇帝忽必烈的孙子，他承袭其父的安西王爵，驻军在六盘山中，管辖今河西、陕西关中、宁夏南部、甘肃高台以东的大片土地。因其周围将领和谋士、亲属中有多人皈依伊斯兰教，对他影响很大，最终他经忽必烈批准，也皈依了伊斯兰教。他的皈依，使依附于他的 15 万蒙古将士也一同皈依了伊斯兰教，进一步加速了伊斯兰教在蒙古人中间的传播，也初步奠定了今天该地区的宗教格局。

东察合台汗国，又称蒙兀尔斯坦，其统治区域是维吾尔人聚居的天山南部地区。当年，卡德尔汗对该地区的征服，使伊斯兰教成为该地区的流行宗教。后来，西辽的屈出律试图以武力使本地区的人改变信仰，但因时间较短，没能实现其目的。蒙古军队消灭屈出律之后，该地区的伊斯兰教得以喘息，并得到了迅速发展，成为伊斯兰教在东方的一个重要中心。伊斯兰教在东察合台汗国的迅速发展，与汗国的实际统治者朵豁剌惕部异密家族有密切关系，这个家族被认为是蒙古族中最高贵的支系之一，其皈依伊斯兰教，对蒙古族的伊斯兰教政策产生了巨大的影响。值得一提的是，引导朵豁剌惕部异密家族皈依伊斯兰教的，是奉行伊斯兰神秘主义的苏非教派。当时，东察合台汗国名义上的统治者是图黑鲁铁木尔，他不甘于当朵豁剌惕部异密家族的傀儡，看到伊斯兰教已拥有强大的社会力量，也是一股潜在的政治势力，便积极皈依伊斯兰教，扩大自己的政治影响，并借此来摆脱朵豁剌惕部异密家族的控制。图黑鲁铁木尔的这个举措，促进了汗国权力的集中，为进一步强化自己的统治地位，他授予引导他皈依伊斯兰教的大毛拉厄西丁一系列特权：任命厄西丁为世袭的伊斯兰教教长；在库车为厄西丁修建了一座规模宏大的清真寺；将宗教税中的一部分划归厄西丁掌管和使用。其中，世袭教长制度的出现，是天山南部地区伊斯兰教深入发展的重要标志，对该地区伊斯兰教以及政治、经济、文化的发展产生了巨大影响。

塔里木盆地以北地区原称高昌国，世代信奉佛教。在蒙哥汗时代，在这里设置了别失八里等处行尚书省，有一批穆斯林官员辅助蒙古汗王进行管理，伊斯兰教也随之在此广为传播。

伊斯兰教在蒙古贵族建立的四大汗国的迅速传播，使不同民族不同宗教信仰的各族人民纷纷改奉伊斯兰教。蒙古汗王们的皈依伊斯兰教，又进一步加速了这种发展，加强了其宗教地位。同时，改奉伊斯兰教的中亚各部族也随蒙古人的西征而东迁，其中一些部族陆续迁到今天的新疆、青海、甘肃等地，如今天东乡族的先民，就是被蒙古贵族编入探马赤军的工匠、马夫、炮手等；保安族的先民也是中亚的穆斯林，他们作为西域亲军、探马赤军的成员，被派驻在青海等地，与当地民族融合，形成了今天的保安族。此外，还有一些中亚的穆斯林部族，由于不堪忍受当地统治者的统治，沿着蒙古人打开的东西通道来到中国，如撒拉族，就是他们在循化定居后，与当地人杂居融合的结果。

在元朝时期，由于统治者较为宽松的宗教政策，一些传教士开始在甘肃、青海、宁夏、陕西、新疆等有一定穆斯林群众基础的地区讲经布道，建立传教点，修建清真寺等宗教设施，使伊斯兰教在西北地区各民族中得到了进一步的发展。

3.4 元代伊斯兰教的特点。成吉思汗作为一代天骄，为了对外征伐和巩固其地位，在宗教上采取了不偏不倚的政策，他一面礼待穆斯林，允许其后代皈依伊斯兰教，但是他也同样尊敬基督教和佛教等。他在用人问题上，看重的是其才华，而不是其宗教信仰。这个政策，客观上促进了伊斯兰教在中国的传播和发展，使中国的伊斯兰教在元朝进入了一个新的发展时期。

与唐朝、五代时期相比，在元朝时期，中国的伊斯兰教虽然还没有固定的名称，但其作为一种宗教已经被人们所认识并得到社会的承认。这比以前的大食法、大食礼俗，有了进一步的深入。元朝时期，用回回代替了大食，专指信仰伊斯兰教的人，有时也被称为木速曼、莫斯兰、没速鲁曼等，这都是穆斯林的音译，泛指所有的伊斯兰信徒。同时，元代使用回回这个词，不仅具有了宗教上的含义，而且也含有了民族和地域的概念。目前能见到的元朝的诏令文告，一般将回回与蒙古人、汉人并列；在涉及到宗教时，则以木速曼或没速鲁曼等与佛教、道教等并称。但是，值得指出的是，在元代罕见回回教或回回教门的说法，回回教一词最早见于明朝初年的《草木子》一书。

在元朝中前期，政府设立了管理伊斯兰教事务的专门机构“回回哈迪[25]所”，与掌管佛教、道教的宣政院、积贤院并列，但是官秩品级要低一些。伊斯兰教法是管理穆斯林行为的规范，执掌教法的法官在穆斯林的宗教生活和日常生活中，具有特殊重要的地位。唐朝时期设立的卡迪掌教制度[26]，其职能与“回回哈迪所”类似，但主要是管理在华的穆斯林商人，管理的对象为外国人。而“回回哈迪所”，管理的对象则是元朝的臣民。“回回哈迪所”的建立，是元代伊斯兰教深入传播的重要标志。“回回哈迪所”由若干哈迪组成，其主要职责是为皇帝祈祷祝福；掌管教务并于会礼时宣讲经文；依照伊斯兰教的教法教律，受理穆斯林之间的婚姻、钱粮、诉讼等，管理伊斯兰教内部事务。哈迪既是政府官员，又是穆斯林的领袖。“回回

[25] 哈迪为阿拉伯语法官一词的音译。

[26] 卡迪为阿拉伯语法官一词的音译。

哈迪所”承担的职能和其实践，为后来中国穆斯林提倡的“二元忠诚”[27]提供了重要现实依据。

元代中后期，“回回哈迪所”被取消，取而代之的是教坊制。教坊制不再具有官方色彩，与朝廷的中央和地方机构没有隶属关系，只是一种穆斯林从事宗教活动的民间组织形式。

各个教坊之间相互独立，没有隶属关系；以一个清真寺为核心，形成集宗教、政治、经济、文化、民事处理，以及社会活动为一体的社会组织。教坊制最初在城市中设立，后来随着屯垦制度的建立，在广大的农村中也形成了教坊。教坊制的形成，使清真寺的社会功能发生了深刻变化，它不再是穆斯林单纯进行宗教活动的场所，而变成了穆斯林重要的社会活动场所，它既是宗教场所，也是宗教领袖的办公场所，是为穆斯林办事的服务场所和后来经堂教育的中心。也正是在元代，穆斯林的礼拜场所由礼拜堂改称为“礼拜寺”或“清静寺”，由堂改寺，显然“是得到官府承认的标志”[28]。

与前朝相比，元朝穆斯林的人口急剧增加，并遍布全国各地，逐渐形成了大分散、小集中的地域分布特点。前朝来华的穆斯林，以商人和贡使为主体，定居在城市，基本不与广大的农村地区发生联系。元代的穆斯林作为色目人，社会地位较高，他们“仕于中朝，学于华夏，乐江湖忘乡国者众矣”，许多人将中国看做自己的祖国，变侨居为永居，由化外之民变为化内之民，“今回回皆以中原为家，江南尤多”[29]。他们的分布由沿海和边境而深入内地，大部分聚居在西北，一部分移居江南，逐渐散扩到华北、云南等地。

元朝统治中国的百年间，伊斯兰文化大量传入中国，在天文历算、数学、建筑、枪炮制造、音乐等方面，中国穆斯林都取得了丰硕成果，为中华文明的繁荣做出了巨大贡献。但是在元朝的典籍和民间传说中，却没有关于翻译伊斯兰经典、阐述教义的记载，没有人用中国文字解说伊斯兰教的教义与礼节。元朝官方文件中对回回的称呼，既没有区分民族与宗教，也没有区分宗教学者和一般穆斯林，是一个笼而统之的称呼。这个时期，伊斯兰教在中国，仍仅仅被当作一般意义上的礼仪和殊风

---

[27] 即既忠诚于真主，又忠诚于当朝统治者。这是明清时期中国穆斯林对伊斯兰教教义的新发展。

[28] 周燮藩、沙秋真：《伊斯兰教在中国》，第 81 页，华文出版社，2002 年 7 月，第 1 版。

[29] 周燮藩、沙秋真：《伊斯兰教在中国》，第 81 页，华文出版社，2002 年 7 月，第 1 版。

异俗，其存在和传播方式也仅仅局限于生活习俗的坚持、血统的遗传，阿拉伯文和波斯文的学习，经典的口传心授等途径，伊斯兰教仍然是穆斯林社团内部的信仰。当然，唯一例外的是西北边陲地区，这将在本书其它章节中单独论述。

四、明朝时期的伊斯兰教

伊斯兰教自唐朝传入中国以来，历经几个朝代的发展，其信众基础有了较大扩张。但是伊斯兰教传入中国的两条主要路线,海上“丝绸之路”和陆上“丝绸之路”的中断，结束了伊斯兰教在中国的大规模传播。当时，阿拉伯国家在海上的贸易霸主地位被葡萄牙等欧洲国家取代，中国和阿拉伯国家的海上通道被切断；佛教再次进入新疆，成为与伊斯兰教在新疆抗衡的宗教力量，明朝政府为防范吐鲁番对内地的侵袭，采取的闭关锁国政策，最终导致了陆上“丝绸之路”的阻断。从此，伊斯兰教在中国进入了相对稳定而封闭、曲折而不间断的历史时期。明朝时期，伊斯兰教进入了“带有中国社会特色的演变”[30]，开始了它在中国的地方化和民族化的过程。明朝统治者在统一中国后，对少数民族实行同化政策，明令蒙古色目人不许本类自相嫁娶，准许与汉人缔结婚姻。这个政策客观上为回回与外族通婚提供了政策保障，使回回人口大幅度增加。在明朝统治的300年间，民族的自然融合，中国出现了现代意义上的中国信仰伊斯兰教的少数民族，回族得以正式形成，中国的撒拉族、东乡族、保安族等也相继接受了伊斯兰教信仰。

4.1 明朝与伊斯兰国家和地区的关系。明朝建立后，朱元璋提出了对西域和海外各国不使用武力或以武力相威胁的主张，反对在对外政策上穷兵黩武。洪武四年(公元1371年)，朱元璋曾明确表达了这个思想，“海外蛮夷之国，有为患于中国者，不可不讨；不为中国患者，不可辄自兴兵。古人有言，天地广非久安之计，民劳乃易乱之源。如隋炀帝妄兴师旅，征讨琉球，杀害夷人，焚其宫室，得其地不足以供给，得其民不足以使令，徒慕虚名，自弊中土，为后世讥。朕以诸蛮夷小国，阻山越海，

[30] 金宜久主编：《伊斯兰教》，第451页，宗教文化出版社，1997年10月，第1版。

僻在一隅，彼不以中国患者，朕决不伐之”[31]。同时，他也告诫后世子孙，对外不得无故兴兵。在对外交往中，明太祖主张实行薄来厚往的政策，即在经济上不仅不占西域及海外各地各民族的好处，而且以数倍于进贡的财物大加赏赐。同时，明朝政府四面出使，主动走向西域及海外各国，或告以即位之事，或表达睦邻友好之意。到永乐年间，明成祖更是为经营西域和西洋创造了良好的条件。“自成祖以武定天下，欲威制万方，遣使四出招徕。由是西域大小诸国莫不稽首称臣，献琛恐后。又北穷沙漠，南极溟海，东西抵日出没之处，凡舟车可至者，无所不届。自是，殊方异域鸟言侏俐之使，辐辏阙廷。岁时颁赐，库藏为虚。而四方奇珍异宝，名禽殊兽进献上方者，亦日增月益。盖兼汉、唐之盛而有之，百王所莫并也。余威及于后嗣，宣德、正统朝犹多重译而至”[32]。

由于明朝历代皇帝开明的西域和对外政策，不仅促使东西方的官方往来更加频繁，而且也吸引了一些西域回回人居内地。从洪武年代开始，就有西域回回内迁，及至永乐、洪熙、宣德，一直到正统、景泰、天顺、弘治、正德年间，西域回回的内迁达到了高潮。嘉靖以后，西域回回内迁逐渐减少，但从未停止过。在这场“孔雀东南飞”中，来自西域的回回，不仅包括我今天新疆地区的穆斯林，还有大量的撒马尔罕（今属乌兹别克）人、以斯阜罕（今伊朗伊斯法罕）人、天方（今沙特阿拉伯麦加）人、古里（今属印度）人、哈烈（今属阿富汗）人。从现存的明史资料中可以看出，当时凡是与明朝有来往的西域国家和地区，几乎都有回回人入居中国内地。在整个明朝统治时期，入居中国内地的西域回回人数量相当可观，仅仅见于记载的，就多达 15 万人之多[33]。这个数量虽然比不上元朝动辄数万人的数量，但也进一步壮大了中国穆斯林的基础。

4.2 中国穆斯林共同心理和习俗的初步形成。中国穆斯林共同心理和习俗的形成，标志着伊斯兰教中国化和本地化的基本实现，这个标志的形成，是与由元至明宗教和民族政策的改变密不可分的。明朝建立后，原来属于色目人的回回人，从原来较高的社会地位，降低为较低的社会地位，使回回人普遍有了被压迫、被歧视的感觉，开始对来自其他民族的伤害表现出异乎寻常的反应。原来，由各个民族聚合

[31]《明太祖实录》卷 68。

[32]《明史》卷 332，《西域传》4，《坤城》。

[33] 邱树森主编：《中国回族史》，第 359 页，宁夏人民出版社，1996 年 12 月，第 1 版。

而成的回回人，为了适应明朝的社会环境，开始自发地团结起来。朱元璋曾说："群其族类，崇其俗尚，祖其教习，确然不入吾中国之化"，指的就是随着回回人口数量的不断增加，明朝各项民族宗教政策和对西域政策的不断调整，回回人之间的内聚力开始增强。在明朝的一些资料中，开始见到回回人团结互助的例子，特别是回回人在远行时，都会受到当地回回人关照的记载开始出现，这在以前是没有见到过的，如，"奉其教者，行赍居送，千里不持粮"[34]，"主其教者，或往来京师，随路各回，量力赍送，如奉官府云"[35]，民间也有了"回回见面三分亲"的传说。在回回人聚合团结的过程中，伊斯兰教成为了一条纽带，明朝欺压色目人的政策成为动力。

伊斯兰教是作为外来宗教传入中国的，因此中国穆斯林的共同习俗，具有浓郁的伊斯兰教特色。但是，由于回回人散居在全国各地，与各民族杂处而居，因此不可避免地受到其他民族，尤其是汉族文化和习俗的影响。其中，特别突出的是，汉族人遵循的儒家伦理道德也为回回人接受，形成了中国穆斯林习俗与"儒家之礼多相符合，细微亦有不同，而大节则总相似"[36]的情况。再加上明朝政府禁止居住在内地的蒙古人、回回人穿自己民族服装、用自己民族名字，并不许本民族自相婚娶的政策，也促使回回人风俗习惯的改变。在习俗的形成方面，首先是服饰的汉化。在以汉族为主体的中华民族大家庭里，回回人毕竟人口很少，因此自觉或不自觉地入乡随俗，使回回人在日常生活中的服饰逐步与当地汉族人趋同，从明朝开始，回回人的服饰已经基本与汉族人相似了，正如刘智所说："古今冠服，异代不同，异处不同，凡居属国，遵而服之可也"[37]。其次，是姓氏基本汉化。在元朝时期，回回人除了极其个别的采用汉姓外，绝大多数人只有一个本民族的名字（或阿拉伯，或波斯，或突厥）。在元朝末期，汉族姓氏开始在回回人中间较多出现。这也是回回人在与其他民族交往过程中，主动适应社会环境的一个具体体现。明朝建立初期，曾制定政策，严禁蒙古人、回回人随意改变姓氏，以区分汉夷之别。但是，不久明政府就放弃了这个政策，改为支持他们改易汉姓，这促使回回人的姓氏在明代实现

[34]《皇明世法录》卷 81。

[35]《殊域周咨录》卷 11。

[36]《天方典礼》卷 19，《婚姻篇》。

[37]《天方典礼》卷 15，《冠服篇》。

了全面的汉化。在改易汉姓过程中，有的是由皇帝赐予回回上层或权贵赐汉姓，有的是自行改为汉姓。这两种方式中，又分为从普通汉姓中随意选取一个使用，也有的是从原民族姓中，选取一个字为姓，如桂林白崇禧家族的先人改姓白，就是从其先祖伯笃鲁丁中的伯字演化而来的。白崇禧在回忆录中写道："我是广西桂林县南乡尾村人。据白氏族谱所载，吾族始祖伯笃鲁丁系元朝进士，原籍江南江宁府上元县民，住水西门内。至元三年，以廉访副使莅任西粤，追后致仕回籍"，"公之次孙永龄官名伯龄，于洪武十三年游宦部属，分发出京，又莅任粤西。龄兄弟永清、永秀等仍随入粤，因而落籍桂林"，"相传明太祖禁止人民用外国姓，乃更'伯'为'白'，而白氏之传流自兹始矣"。此外，一些汉族人皈依伊斯兰教后，也把本来的汉族姓名带进了回回人中，如著名思想家李贽的先祖李驽于洪武九年到波斯经商，娶当地穆斯林为妻，"遂习其俗，终身不革，今子孙繁衍，犹不去其异教"[38]，其后人因此成为李姓穆斯林。第三，是饮食习惯的规范化。回回人的主食和汉族一样，差别在于肉食、饮酒等方面。其饮食禁忌来源于伊斯兰教的经训。第四，是回回共同语言的形成。在明朝之前，回回人中比较普遍地存在着双语制，即在内部讲本民族的语言，如阿拉伯语、波斯语等，在公共场合则讲汉语。这种现象在明朝前期逐步改变。其原因既与明政府严禁胡语、胡服、胡饰的要求，加速了回回人由双语转为汉语的进程有关，也与回回人长期的定居，已经丧失了外语的语言环境和条件有关，阿拉伯语和波斯语等外语，逐步退出了回回人的交际舞台，汉语成为回回人日常生活的唯一语言。此外，在婚姻、丧葬等方面也形成了回回独特的仪式。

4.3 中国穆斯林经济和商业特色的初步形成。唐朝和五代时期，来华的穆斯林主要是经营商业，具有外商的性质。有的贡使留在中国也是出于商业目的，他们的生活得到了朝廷的照顾。唐朝时期朝廷因不堪贡使之负担，曾对贡使进行过清理整顿，以减轻经济负担。到元朝时期，来华的穆斯林主要是依附于军队而生存的，他们或为将领，或为兵卒，或为工匠。到了元朝中后期，西域亲军和探马赤军屯垦政策的固定化和战争的停顿，使中国的穆斯林开始了具有以农业为主体、其它产业为辅的中国穆斯林社会的特色。

回回人是在元代大规模屯田的过程中，开始逐渐进入农业领域的。到明朝时期，

[38]《荣山李氏族谱》之《垂戒论》。

回回的农业活动得到进一步发展，农牧业经济成为回回社会的基础和主体。这是考察中国伊斯兰教发展的一个重要视角。朱元璋时期，政府对蒙古人、色目人的农牧业生产活动给予了优惠政策，“朔方百姓及蒙古、色目诸人，向因兵革连年，供给久困弊政，自归附之后，各安生理，趋时耕作，所有羊马孳畜，从便牧养，有司常加存恤”[39]。朱元璋之后，这种优惠政策仍得以继续保留，弘治二年（公元1489年）曾颁布规定，所有西域人附人等，“原有全家优免之例”，“今后除初回勇士请照例全免，其替役一二辈者，止优免户下三丁，著为令。从之”[40]。明朝时期，政府鼓励回回人从事农牧业的政策，除了免除赋役外，还给他们划拨耕地、草场，发放种子和农具，兴建房屋等。这些政策和措施，既对发展明朝的农牧业是有利的，也促使明代回回积极参与政府倡导的屯垦事业，为中国农业发展做出了贡献。如，甘肃、宁夏、青海等地方，原为荒凉贫瘠的边地，在回回人的努力下，到洪武二十二年（公元1389年），这里却变成了粮多价贱的富庶之地。当时，有这样一道公文，可见一斑，“命庄浪、河州、洮州、岷州、西宁、凉州、宁夏、林洮八卫官吏每月俸每石折钞二贯五百文，马军兼支米钞，步军则全给之。旧例边储皆牧、盐粮及趱运供给凉州卫，商人运米二斗至仓，官给盐一引，而每卫月粮万余石，吞军士民又吃粟麦，军民所用皆米而已，米价日减，每石至五百文，故以钞兼给之”[41]。除了普通回回参加屯垦外，西域亲军和探马赤军也参加了军垦，洪武三十年（公元1397年），驻守西北的将领上奏说，“凉州等卫十有一屯，军三万三千五百余人，屯田万六千三百顷”，“累年丰熟”[42]。在云南，回回的屯田也取得了巨大成效，著名的回回将领沐英镇守云南，“百务具举，简守令，课农桑，岁较屯田增损以为赏罚，垦田至百万亩”，其子沐春，“在镇七年，大修屯政，辟田三十余万亩”[43]。明朝后期著名的旅游家徐霞客游历云南时，曾得到过回回庄园主的帮助，在他的游记里曾记载，这些回回庄园主的庄园规模壮观，有清真寺、图书楼，还有江南风味的小桥流水。这个记载，可以说是云南穆斯林将伊斯兰教文化与中国文化融合的一个例子。回回人致力于屯垦的过程中，还把

[39]《明太祖实录》卷35。

[40]《明孝宗实录》卷28。

[41]《明太祖实录》卷195。

[42]《明太祖实录》卷249。

[43]《明史》卷126，《沐英传》。

西域和西亚地区的农作物带进了中国，甘肃的回回聚居区出产的回回斗、回回甜瓜、冬果梨在明代就已经很有名气了[44]。回回农民在屯垦过程中，因本身生活需要[45]，而继承了西域和西亚地区重视牧业的传统。明朝时期，回回人农牧兼顾的情况已经比较普遍，并延续至今，成为中国农业穆斯林的一个重要经济传统。总之，明朝中国穆斯林在农牧业方面取得的成就，为回回手工业、商业，乃至整个中国穆斯林社会的发展奠定了基础。

中国穆斯林手工业方面的特长，在明朝已经基本形成。其领域主要涉及屠宰、皮革、制药和香料加工、制瓷等行业。屠宰与皮革加工作为中国穆斯林的传统行业，在明代已有记载，明朝学者朱国桢在《涌幢小品》中说："宣武门外，多回夷聚居，世以宰牛为业"。回回人宰杀的牛羊，不仅供给本地的穆斯林食用，还供应汉族人，其产生的皮革带动了制革业的发展。由此，屠宰和制革成为回回人的重要经济和生活来源。明代北京的宣武门外，以宰牛为业的回回人有上万之多[46]。香料加工是和唐朝以来阿拉伯、波斯蕃客经营香料的传统相结合的，明代时北京的"香儿李家"、德化的"玉兰堂香室"都是回回人开办的知名香料商铺。来华穆斯林带来的阿拉伯、波斯医药学，形成了中国的回回医药体系，其中北京的王回回膏药、马思远药锭都是从明代开始流传的。明代的瓷器制造业中，首次出现了"回青"，并在瓷器的图案上出现了阿拉伯文和伊斯兰风格的图饰。

阿拉伯人和波斯人以善于经商而闻名。唐代的蕃客主要是由来华的穆斯林商人组成的。明代时期，对回回人的经商活动给予了保护。明洪武二十五年（公元1392年），朱元璋曾颁布圣旨说，回回可"凭往来府州县布政司买卖，如遇关津、渡口，不许阻滞"[47]。与元代相比，明朝的回回商业出现了许多新发展和新特点。首先，是回回人的商业活动范围大大扩展。明代，回回已经在西北、华北、西南、华东、华中形成了许多聚居区，其商业活动也在各个地区蓬勃发展起来，并在各个聚居区之间形成了频繁的贸易往来，形成了一些商业干道、商业集中地和商业点，并辐射到了广大的农村和边远地区。其次，是商业活动分散化的特点突出，中小商

[44]《甘肃通志》卷20，《物产》。

[45]穆斯林在肉食方面的特殊要求，使他们更加重视牛羊的饲养。

[46]邱树森主编：《中国回族史》，第474页，宁夏人民出版社，1996年12月，第1版。

[47]白寿彝主编：《回族人物志》，第114—115页，宁夏人民出版社，1988年版。

人成为商业的主体。元朝时期，包括穆斯林在内的色目人执掌政治、经济大权，因此出现了许多回回富贾巨商。到了明朝，统治者虽然支持经济和商业活动，但由于丧失了政治和经济特权，回回大规模的经济和商业活动开始萎缩；同时，由于明王朝的整个经济格局是以自给自足为特征的小农经济，地方性的小市场经济占主导地位。因此，在这个总体背景下，明朝穆斯林出现了以中小商人和中小规模商业活动为主体的特点，其主要的载体是亦工亦商或亦农亦商的穆斯林，这种情况决定了其主流是小商小贩。《洮州厅志》曾记载说，洮州“土著以回人为多，无人不商，亦无人不农”。第三，是经营的品种日益与穆斯林的日常生活相联系。在明代以前，穆斯林商人主要经营宝石、珠宝、香料、药材、茶叶、牲畜贩运等大宗生意。明朝建立以后，为保证政府的财税收入，对许多商品实行专卖政策，如明朝专门设立茶马司，实行“金牌制”[48]，严禁进行私下茶马买卖。这些大宗生意被政府垄断后，穆斯林们只能在非特许行业中寻找商机，因此经营种类逐渐转移到与穆斯林日常生活息息相关的行业，如牛羊肉贩卖业、餐饮业、皮毛贩运业，以及手工产品等。这个特点的出现和形成，标志着中国穆斯林，尤其是回族在商业方面的民族特色。第四，是海外贸易的逐步萎缩。明朝建立后，统治者对民间海外贸易持闭关政策，宣布“禁濒海民不得私出海”。明朝虽沿用了唐朝的旧制，设立了主管对外贸易的市舶司，但其主要职责是“通事情，抑奸商，俾法禁有所施，因以消其衅隙”[49]。明政府通过市舶司来严格控制外贸，限制交易的数量和种类，而不是促进对外贸易。因此，善于从事海外大宗贸易的回回人，只能改行从事其它国内行业。海外贸易的停止，不但使穆斯林由对外贸易的主力军，转变为内商，而且使中国穆斯林与海外伊斯兰教的发展相脱节，从而进入了一个中国伊斯兰教自我完善、不断融合和嬗变的新阶段。对中国伊斯兰教特色的形成，具有极其重大的影响。

4.4 中国伊斯兰教本地化的初步发展。在朱元璋推翻元朝的战争以及消灭群雄割据的战争中，许多回回人受到朱元璋的信任和重用，立下了赫赫战功，有的还成为明朝的开国元勋，如安徽定远回回丁德兴（公元1327—1366年）、安徽虹县回回

[48] 为禁绝茶马的私下交易，保证官府的垄断地位，杜绝官员的舞弊行为，明政府在茶马贸易中实行了金牌制。黄瑜的《双槐岁钞》记载：“洪武初于陕西、洮州、河州、西宁各设茶马司，制金牌四十一，上曰‘皇帝圣旨’，左曰‘合当差发’，右曰‘不信者斩’。上号藏内府，下号降各番族。三年一差官来往对验”。后来这个政策从陕甘青逐渐推广到全国，确保了政府的垄断地位。

[49]《明史》卷81，《食货志》五之《市舶》。

胡大海（公元？ – 1362 年）、安徽怀远回回常遇春（公元 1330–1369 年）等著名将领。在明成祖时期，也重用了一批回回人，其中最有名的当属著名的外交家和航海家郑和（公元 1371–1434 年）。因此，出于维护统治的需要，明政府虽对色目人的政治权利进行了剥夺，但对伊斯兰教依然采取了利用和保护并举的政策，相传朱元璋即位不久曾撰写过称赞伊斯兰教和先知穆罕默德的短文[50]。洪武二十五年（公元 1392 年）三月十四日颁布圣旨："与回回每分作二处，盖造礼拜寺二座"[51]。以后的历代皇帝如明世宗、明成祖也分别下过保护伊斯兰教的旨谕，如世宗降旨说："以故真教流行于天下，各省教人钦遵外，随方建寺，各赴京比例"[52]。成祖也强调："马哈麻[53]之教，笃志好善，导引善类，又能敬天事上，益效忠诚，眷兹善行，良可嘉尚"，"官员军民一应人等，毋得慢侮欺凌。敢有故违朕命，慢侮欺凌者，以罪罪之"[54]。

明朝政府对伊斯兰教尊重，其原因是其能"敬天事上，益效忠诚"。保护伊斯兰教的政策，是鼓励其"事上"的一面，本身就有引导伊斯兰教汉化和忠诚于朝廷的含义。同时，在明政府闭关政策的大背景下，中国穆斯林与海外的往来日渐式微。再加上中国穆斯林语言、服饰等不断汉化，宗教意识淡漠的问题比较突出，中国的伊斯兰教实际上处于不断衰落的境地。"吾教之流于中国者，远处东极，经文匮乏，学人寥落，既传译不明，复阐扬之无自"[55]，"止知我教中人，至教之所以为教，究懵懵焉而莫得其指归。即娴熟经典，亦不过记述传闻而已。闻有稍通教律，时亦讲论，又多曲为臆说，骇人听闻。不知者遂奉为典型，彼亦自以为是，而不知返。于是以讹传讹，真有不可使闻于邻国者，其意亦未尝不欲阐扬其教也，然而远于教也

[50] 据王岱舆《正教真诠》、刘智《天方至圣实录》等记载，明太祖朱元璋即位之初，曾亲撰《至圣百字赞》，即："乾坤初始，天籍注名。传教大圣，降生西域。受授天经，三十部册，普化众生。亿兆君师，万圣领袖。协助天运，保庇国民。五时祈佑，默祝太平。存心真主，加志穷民。拯救患难，洞彻幽冥。超拔灵魂，脱离罪业。仁覆天下，道贯古今。降邪归一，教名清真。穆罕默德，至贵圣人"。

[51] 这两座清真寺，一在南京，一在西安。英国人布龙霍姆所著《清真教》一书，刊有朱元璋圣旨碑刻的拓片照片。

[52] 转引自王岱舆《正教真诠》，第 11 页，宁夏人民出版社，1987 年第 1 版。

[53] 先知穆罕默德之明代旧译。

[54] 刘智：《天方典礼》卷 20。

[55] 贾毓麟：《修建胡太师佳城记》，载于白寿彝主编《回族人物志》（明代），第 405 页，宁夏人民出版社，1988 年版。

更甚”[56]。因此，明代伊斯兰教“曲为臆说”与“以讹传讹”的现象，已经引起了一些穆斯林有识之士的担忧和重视。

在明政府尊重伊斯兰教的政策下，中国的一些穆斯林学者感受到了对伊斯兰教正本清源的必要性和紧迫性，但由于与海外交往困难，因此为解决“经文匮乏，学人寥落，既传译不明，复阐扬之无自”的问题，他们开始尝试用儒学的语言、观点来诠释伊斯兰教经典。

较早开展这项工作的是山东济南的回回学者陈思，他在明嘉靖七年（公元1528年）撰写了《来复铭》，以周敦颐《太极图说》的结构和观点来阐述伊斯兰教教义。后来，著名回回胡登洲（公元1522—1597年）专门想方设法向阿拉伯的穆斯林求教[57]，他创办的经堂教育，培养了不少人才，著名的有海文轩、王岱舆、马铨、刘智等。胡登洲的工作为后世的汉译经典活动和伊斯兰教的中国化奠定了基础。

汉译经典的出现，是为了解决当时中国的穆斯林已经绝大多数不懂阿拉伯文、波斯语，难以了解经训之意这个问题而出现的。“净教之经，默德那国王谟罕蓦所著，与禅经并来西域，均非中国圣人之书。但禅经译而便于读，故至今学士谭之；而净教之经未重汉译，是以不甚盛行于世”[58]。当时人们意识到，没有汉译的经训，伊斯兰教就难以成为普通人信仰的宗教，只能“不甚盛行于世”。当时，南京、苏州是中国经济最发达的地区，也是中国的政治中心，市民阶层思想活跃，许多人不满于旧的意识形态。其中，一些穆斯林学者，开始用汉文译著经籍，介绍并阐述伊斯兰教义，讨论伊斯兰教的哲学思想，胡登洲的弟子和再传弟子们在其中发挥了关键作用，成为这场思想学术活动的领头人。

明朝时期，伊斯兰教中国化的一个重要标志是教坊的出现和完善。教坊是在唐宋蕃坊的基础上，适应明朝统治者的社会管理体制而形成的。尽管朱元璋一再强调：“蒙古色目人既居我土即我赤子，有才能者一体擢用”[59]，但明政府对其统治范围内的回回人，与境外来华贸易的番商采取了严格的区分政策，番商严禁入城，境内的

---

[56] 定成隆：《天方典礼跋》，载于刘智《天方典礼》。

[57] 据传胡登洲50岁时在新丰（今陕西临潼）遇到一个阿拉伯贡使，并向其请教了伊斯兰教的真谛。后胡随该贡使人京，学习了贡使携带的阿拉伯文经训，“历周月而历览无余”。这段传说颇有演绎色彩，当时的奥斯曼帝国和波斯的萨法维都不属于阿拉伯民族的国家，因此阿拉伯贡使一说似不能成立。

[58] 万历三十七年（公元1609年）泉州《重修清静寺碑记》。

[59]《明太祖实录》卷30。

回回则被纳入坊、厢、里甲管辖之内。但由于穆斯林有其特殊的宗教生活，因此在蕃坊的基础上，形成了与坊、厢大体吻合的教坊组织。教坊与唐宋的蕃坊、元朝的回回哈迪所有明显的差别：教坊只管理回回的宗教活动和民俗、教育活动，不涉及行政、刑律、赋役等；教坊往往以清真寺为中心，管理范围相对有限，而蕃坊或回回哈迪所，则是一个城市设立一个。教坊的管理，由坊内穆斯林推举有名望的“乡老”组成管理机构，负责寺院维修、延聘阿訇、兴办经堂教育、管理公墓等穆斯林集体事业，并管理当地穆斯林的婚丧、礼庆、生辰、斋节等民俗、宗教活动，以及不触刑律的民事纠纷调解。明代的教坊制度，使清真寺逐步形成了三掌教制，即有阿訇[60]掌管教义、穆安津[61]管理宣礼、海推布[62]掌管教法；各清真寺以认主学[63]为基本教义；各清真寺之间互不隶属，各自独立。到清朝时期，西北地区穆斯林又在教坊制的基础上，融合了儒家和苏菲派的一些观点，形成了具有不同地区特色的理论体系，最终形成了中国独特的门宦制度，并一直延续到新中国成立。

五、清朝时期的伊斯兰教

在清朝 295 年的统治历史上，元明时期域外穆斯林来华的状况基本结束，在华的穆斯林主要通过自我繁衍而增加人口。在这个过程中，基本形成了中国十个少数民族信仰伊斯兰教的结构。同时，由于清政府的穆斯林政策，使穆斯林起义几乎伴随着这个朝代的始终。这些原因，造成了中国穆斯林民族意识和宗教凝聚力的进一步增强，也最终形成了中国特色的中国伊斯兰教文化。

5.1 穆斯林民族意识的基本形成。与明朝相比，穆斯林在清朝的政治地位明显下降。清朝入关之前，与伊斯兰教基本没有什么联系。清军入关后，散居在各地的

[60] 波斯文的音译，又翻译为阿衡、阿洪等。原意为教师。在通用波斯语的穆斯林中，是对伊斯兰教学者或教师的尊称。在中国，是对伊斯兰教宗教职业者的通称，一般主持教务和为经堂学生讲经，为本教坊穆斯林举行各项宗教仪式，其中担任教坊最高宗教首领和学士渊博的阿訇，称为教长阿訇、开学阿訇。

[61] 阿拉伯语音译，意思是宣礼员，专指清真寺内按时呼唤穆斯林做礼拜的人。

[62] 阿拉伯语的音译，也翻译为哈推木，是伊斯兰教的教职，负责聚礼时的主持。

[63] 是阿拉伯语教义学的意译，音译为凯拉姆学。

穆斯林，不同程度地卷入了反清的斗争，西北地区的穆斯林更是以拥戴朱明后裔为旗号，打出了“反清复明”的旗帜，惊动清廷。清朝对中国穆斯林采取了与对待汉族基本相同的政策，即使在穆斯林聚居的西北地区，清朝的伊斯兰政策也与对汉族的统治政策完全一致。清政府对穆斯林反复强调要一视同仁，“地方官吏不以回民异视，而以治众者治回民；为回民者亦不以回民自异，即以习回教者习善教。则赏善罚恶，上之令自无不行；悔过迁善，下之俗自无不厚也”，并警告说，“倘自谓别为一教，怙恶行私，则是冥顽无知，甘为异类。宪典俱在，朕岂能宽假乎”[64]。在断然否认中国穆斯林政治权利的同时，在宗教习俗方面，清政府并没有专门做出限制的规定，相反面对一些地方官员指责穆斯林宗教习俗的上奏，清政府却采取了一定的宽容政策，“数年来屡有人具折密奏‘回民自为一体，异言异服，且强悍刁顽，肆为不法，请严加惩治约束’等语，朕思回民之有教，乃其先代留遗，家风土俗，亦犹中国人之籍贯不同，嗜好方言亦遂各异。是以回民有礼拜寺之名，有衣服文字之别，要亦从俗从宜各安其习，初非作奸犯科，惑世诬民者比，则回民之教毋庸置疑也”[65]。在清政府看似矛盾的对伊斯兰教政策的推动下，中国穆斯林在民族和宗教文化的建设上有了进一步的发展，明朝末期用儒家思想解释伊斯兰教的活动，以及举办经堂教育等，在清朝得到进一步的发展。这两项运动的深入开展，最终构建起了中国伊斯兰教的独特体系。

这个独特体系的形成，除了清政府抑教扬俗政策使然之外，还与中国社会的发展有密不可分的关系，使中国伊斯兰教独特体系的形成有了内在力量和外部条件。首先，信仰伊斯兰教的中国穆斯林，在长期的社会生活中，融合和吸收了各民族尤其是汉民族的先进文化，因而在清朝时期具有了构建自己独特文化的基本能力。其次，信仰伊斯兰教的中国穆斯林具备了较为稳定的社会基础。在伊斯兰教进入中国数百年的过程中，各种成份的人口因伊斯兰教的凝聚而结合在一起，但来源于不同民族的人口在文化、心理等方面存在许多差异，都具有较大的变动性，不易形成地域化的稳定的社会联系，因此中国穆斯林内部的经济关系和政治关系比较松散，他们的共同之处只是宗教信仰的相同。经过明朝时期的发展，形成了中国穆斯林以农业为主，兼营商业、畜牧业的经济活动方式。清朝时期，这种稳定的经济活动方式，

[64]《清世祖实录》卷80。

[65]《清世祖实录》卷80。

结束了过去人口流动的状态，地域化特征突出，形成了中国穆斯林实现社会内聚力的基础。第三，是穆斯林人口增长方式的改变。清朝以后，域外穆斯林的来华活动基本结束，穆斯林与其它民族的通婚虽依然存在，但已不是人口增长的基本方式，中国穆斯林人口的自我增长成为主要方式。人口增长方式的改变，对中国穆斯林的宗教意识、民族意识、社会关系等都产生了深远影响。在清朝时期，随着穆斯林族外融入转为族内增长，以及穆斯林社会经济和人口的稳定发展，穆斯林社会关系的地域化色彩日益强化，因宗教而连接起来的民族内部社会关系的发展日益强劲。由于上述原因，经过数百年的融合和发展，来源不同、民族不同的中国穆斯林在文化、心理等意识形态方面逐渐趋于一致，成员的相互认同和自我确认标准逐渐趋于一致，伊斯兰教作为不同来源的松散信仰而逐渐演化为中国穆斯林共同的民族意识。

为适应穆斯林社会内部的这种发展需求而出现的“以儒释经”和经堂教育活动，又进一步增强和巩固了这种共同的民族意识。这两种运动表面上看，是对伊斯兰教本身的呼唤和追求，是以一种伊斯兰文化运动的形式表现出来的。但是，其实质是与中国主流文化的融合过程和促进。在宗教意义上看，这是一种谋求对中国伊斯兰教进行规范的文化运动；从社会意义上看，这是中国穆斯林为在中国社会求生存和发展而进行的一次社会适应运动。清朝“以儒释经”活动的主要内容，是适应穆斯林社会兴盛的实际，适应中国穆斯林语言习俗的变化等要求，把阿拉伯文、波斯文的伊斯兰教经典翻译成中文，并借用中国传统的范畴概念去解释伊斯兰教教义和教法。这个活动使伊斯兰教与中国传统儒学的融合有了进一步的加强，一些中国伊斯兰理论家在伊斯兰教与儒家思想的协调统一，使中国伊斯兰文化成为中华民族文化的有机组成部分方面做出了巨大贡献，收到了明显的成效，中国穆斯林在清朝时期认为，伊斯兰教“虽载在天方之书，而不异乎儒者之典，遵习天方之礼，即犹遵习先圣先王之教也。圣人[66]之教，东西同，古今一”[67]。这个说法，是伊斯兰教中国化和本地化历程中的一个里程碑式的理论。经堂教育活动的主要内容，是适应穆斯林宗教生活的需要，适应穆斯林人口快速增长等需求，在一些较大的清真寺内对阿

[66] 圣人一词的使用，在这个时期已经发生了巨大的变化。清朝以前，中国伊斯兰教的圣人，是专指伊斯兰教的先知，而在清朝时期，中国穆斯林认为圣人不但包括先知，而且包括中国孔子在内的历代先贤。在西北穆斯林聚居区，一些穆斯林也把孔子当做先知。

[67] 刘智：《天方典礼》之自序。

訇进行集中培养的活动，这种方式改变了清朝以前阿訇培养父子传承的状况，使阿訇的培养规范化和社会化，不仅对阿訇伊斯兰教理论水平的提高有直接作用，更为重要的是通过对阿訇的规范培训，对穆斯林的宗教活动和社会活动进行了间接的原则指导。经堂教育在接受了苏非派的传播和观点后，最终产生了门宦制度。其发展使宗教和宗教阶层成为中国穆斯林社会的文化与政治代表，使其在穆斯林社会有了前所未有的号召力和影响力，带动了中国穆斯林社会的组织化，加强了内部的政治一体化。

5.2 清朝穆斯林社会经济特征的进一步确立。清朝时期，陕甘宁地区的穆斯林社会有了新的发展。乾隆四十六年（公元 1781 年），署理陕西巡抚毕源在奏折中说：“查陕省各属地方，回回居住较他省为多。而西安府城及本属之长安、渭南、临潼、高陵、咸阳及同州府属之大荔、华州，汉中所属之南郑等县，回民多聚堡而居、人口更为稠密。西安城内回民不下数千家，城中礼拜寺共有七座。西安回民大半从事畜牧及贸易经营，颇多家道殷实及曾任武职、大小员弁及当兵科举者”[68]。云南的穆斯林也有了进一步发展，成为穆斯林的另外一个主要聚居区。从杭州到北京，沿运河两岸形成了许多穆斯林聚居区，山东的济宁、曹州，河南的开封、洛阳等地，均有大量穆斯林居住。此外，在北京、南京、安庆、武汉，以及浙江等地，也有不少穆斯林聚居区。

到道光时期，中国穆斯林的总人数，已经超过了 200 万，分布的地域比较广泛。在各个穆斯林聚居区，其经济特征得以进一步确立。自明以来，农业就是整个穆斯林社会的经济支柱和基础，绝大部分穆斯林同汉族一样，也以农业经济为主。在清代，穆斯林社会以农业经济为主的特征更加明显。与明朝相比，清代穆斯林的农业经济已经更加成熟，不仅农业人口占绝大多数，而且在农业经济活动中的分布地区、经营方式、耕作技术、农产品种类和产量、生产关系等方面都有突破性进展。

由于清代穆斯林分布更广、更分散，其农业和商业经营活动除在原来地区有所发展外，又大规模地深入到了西藏、新疆、内蒙古、东北等边疆地区，甚至深入到了最偏僻、荒凉、落后的地区[69]。这种迁移，将沿海和中原地区发达的农业技术带

[68]《回族简史》，第 22 页，宁夏人民出版社，1978 年第 1 版。

[69] 这种状况的出现，主要原因，一是沿海和中原地区的人口越来越稠密，为寻找新的生机，部分穆斯林开始了在国内新的移民活动；二是为了逃避清政府的迫害和打压，部分参与起义活动的穆斯林不得不远避到偏远地

了进来，促进了当地农业的发展，也使穆斯林的农业活动的分布范围越来越广。

清朝时期，穆斯林的手工业也得到了发展。由于穆斯林生活习俗的特殊需要，屠宰业成为穆斯林经济活动的重要内容。在清代时期，屠宰业更成为穆斯林手工业中最发达、最具民族特色的行业。顺治到康熙年间，北京宣武门外的牛街，“每日午后宰牛羊数百，血流成渠”，带动了10多个行业的兴起，“凡十余行，无虑数千家，莫不饱食暖衣，依给于牛羊”[70]。由此可见屠宰业对牛街穆斯林的重要性。屠宰业的发展也带动了毛皮加工业的发达，清代皮毛和皮革加工异常发达，从业人员、分布地域、工艺技术、产品种类、经营方式都大大超过了元朝时期。此外，在其它手工业行业方面，如珠宝加工、棉麻纺织、日用百货等，也有了进一步的发展。清代穆斯林的手工业虽然有了较大发展，但是其总体水平还是比较低的，主要表现是以民营手工业居多数，以家庭手工业为主导，生产规模小、资本微薄、劳动力以家庭成员为主、经营方式以自产自销为主。这种比较落后的生产力，不可能出现新的生产关系，因此对中国伊斯兰教的发展并没有起到突破性的推进作用。

从现有资料可以看出，清朝时期，在内地的各个大中小城市都分布着比较繁荣的回族商业经济活动，这是元朝时期不曾有过的现象。在西南地区的重镇成都、重庆、昆明、贵阳，华南的桂林、广州，以及长沙、武汉、开封、郑州、洛阳、济南、呼和浩特、包头、西安、兰州、酒泉、临夏、武威、西宁、银川等重要城市，穆斯林的商业活动十分发达，并以城市为中心，向广阔的乡镇和农村辐射。特别值得一提的是，穆斯林的商业活动在云南进入了傣族、白族、彝族等少数民族聚居区，并在西藏得到了较大的发展。清朝时期，穆斯林的商业经济活动出现了新的特点。首先，是从业人员比例高，所占人口比例远远高于包括汉族在内的其它民族，据统计，公元1903年时，青海西马营本集及附近的村庄中，穆斯林经商户占其户数的14.3%，而汉族只有4.3%[71]。其次，各地穆斯林经营的品种趋同。穆斯林商人经营的范围虽有所扩大，但从经营品种来看，全国穆斯林商人的经营种类主要集中在牛羊行、皮毛行、鲜货行，以及土特产方面。这个全国性的变化，对中国伊斯兰教特色的形

区；三是清政府早期实行的“圈地令”，使大批穆斯林农民失去土地，被迫接受清政府的招垦政策，开始向东北各地迁移。

[70]《北京牛街志书》，第34页，北京出版社，1991年第1版。

[71]张克非：《清代西北回族经济结构初探》，载于《西北史地》1987年第1期。

成，具有重要的研究价值。第三，小商业和小商小贩为主的特色更加突出。清朝时期，虽然也有一些规模较大的穆斯林商人，但总体上看，商业的实体仍是小规模的，仍以个体的分散经营为主，属于地方性的小市场为主的商业活动。

5.3 中国伊斯兰教两大系统的基本趋同。伊斯兰教从进入中国开始，由于地域的差别，形成了内地和新疆两个不同系统的雏形，它们在伊斯兰教中国化的过程中，形成了各自不同的特点，在清朝中后期两者的差别才有所缩小。

回族、撒拉族、东乡族、保安族等 4 个信仰伊斯兰教的少数民族，多是由进入中国的商贾、随蒙古大军迁居内地的兵卒、工匠、西域归附迁徙者等各类穆斯林为基础形成的。他们进入内地后，或者在中国侨居经商，或者按照朝廷的安置，在聚居地谋生，并同当地的民族融合繁衍，过着随遇而安的生活。伊斯兰教在初期只是他们的生活方式和宗教信仰。但是，明朝中期以后，随着穆斯林生存环境的变化，内地穆斯林民族化的趋势日益发展，伊斯兰教在 4 个民族的形成过程中起了决定性作用，构成了民族发展的核心内容。主要表现在以伊斯兰教的教义、教理、教法等为核心内容的民族制度、民族意识、风俗习惯、民族传统等方面。以此核心内容为基础的民族形成过程，因为各民族的不同条件而表现为不同的形式。但是，无论其表现形式如何，各信仰伊斯兰教民族的生存和发展都离不开伊斯兰教，同样，伊斯兰教也必须为民族的发展提供生存和发展的精神动力和原则。当时，构成伊斯兰教作为宗教结构中的一些主要因素，如政治形态上的教理教义体系、教育方面的宗教职业者的培训、教派等，还没有基本具备。于是，中国内地伊斯兰教宗教信仰者自身封闭发展的文化特征和缺乏独立思想体系的问题，使中国伊斯兰教进入了生存危机的状态。这个时期，中国穆斯林在内地已经形成了五大聚居区，即以南京为中心的江南地区、以河州和西宁为中心的甘宁青地区、以长安为中心的关中地区、以昆明为中心的云南地区、以北京为中心的冀鲁豫地区。此外，还有一些零散的聚居区。这些地区社会、经济、文化发展的不平衡，不同的文化传统和民情风俗必然影响到穆斯林社会的发展。同时，在不同时期、不同条件下分别定居在不同地区的穆斯林，其自身的发展也大相径庭，没有一个统一的模式。在清朝时期，内地 4 个信仰伊斯兰教的民族，在不同的生存环境下，面临着自身发展的共同问题，因而催生了经堂教育的兴起、以儒释经活动的开展、教派和门宦制度的形成，以及中国伊斯兰教学说体系的建立等，使伊斯兰教中国化的历史进入了一个新阶段（关于这方面的详细

内容，请见本书其它章节）。

维吾尔、哈萨克、乌兹别克、塔吉克、柯尔克孜、塔塔尔等6个信仰伊斯兰教的少数民族，主要生活在新疆地区。这个地区从未有过真正意义上的脱离中国中央政府控制的时期，但其宗教环境复杂，小王朝更迭频繁，与相邻的伊斯兰教国家和地区有密切的民族、宗教、经济、文化、风俗习惯等方面的联系和认同，同时又与中央政府在政治、经济、军事等方面的联系时断时续。伊斯兰教在新疆地区主要是通过传教、同佛教等宗教进行宗教战争、用小王朝的政治力量等方式推进伊斯兰教的传播。与内地信仰伊斯兰教的少数民族相比，该地区伊斯兰教传播与发展的条件、内容和表现形式完全不同。首先，元朝时期在南疆地区建立苏菲派的教长世袭制后，和卓[72]与依禅[73]势力不断发展，经历了由伊斯兰宗教势力影响和控制世俗政权，到完全演化成世俗政权的过程，这与内地伊斯兰教的生存和发展条件完全不同。其次，是对和卓和依禅的崇拜，使新疆地区伊斯兰教苏菲派的特色更加突出。第三，是新疆地区的宗教教育早于内地，早在公元10世纪上半叶，新疆喀什就建立了中国伊斯兰教史上的第一所高等经文学院，以后在叶尔羌汗国时期又建立了10多所经文学院。

中国伊斯兰教两大系统的发展，在清朝中期以前，差别很大，形式也不同。直到清朝中后期，两大系统的伊斯兰教发展才大致同步。清朝统一新疆、平定大小和卓的叛乱、新疆建省等一整套有效控制新疆的措施，使内地和新疆两大系统的伊斯兰教逐渐趋于一致。同时，由于清朝在新疆驻军、屯田、移民，不少内地穆斯林迁居新疆各地。新疆与内地、新疆南部农业区与北部游牧区之间的经济往来加强，促进了相互的交往。清政府在新疆政教分离政策的实施，使得新疆地区伊斯兰教法的作用发生了改变。总之，在清朝中后期，和卓和依禅势力的衰落、大派别的区别消失、维吾尔族等民族基本伊斯兰化这些因素，使得中国伊斯兰教新疆和内地两大系

---

[72] 波斯文的音译，又翻译为和加、火者、霍札等，意思是显贵、富有者。是伊斯兰教对先知穆罕默德后裔和宗教学者的一种尊称。解放前，新疆地区的一些伊斯兰教上层人士，为表示出身高贵，也以此自称。在中亚、西亚地区也普遍使用这种说法，但并不仅仅限于上层人士，一般穆斯林也可自称和卓。

[73] 依禅派是波斯文的音译，又翻译为伊善派、伊禅派、依禅来尔等。是新疆地区伊斯兰教奉行神秘主义的苏菲派的派别，因其首领称为依禅（波斯文他们的音译）故名，泛称为苏菲派、神秘派或出世派。该派主要有虎非耶、哲合林耶、苏哈拉瓦迪耶、拉希提耶4个分支，其分支下面又有若干分支，如虎非耶下又有白山派、黑山派。依禅派至今在新疆仍有不少信徒，主要分布在墨玉、叶城、和田、莎车、喀什、库车等地。

统的差别，在清朝末年变得越来越小。

5.4 中国伊斯兰教的教派、门宦和社团制度的形成。明朝之前，中国的伊斯兰教除塔吉克族总体上信仰什叶派、极少数维吾尔族人信仰什叶派的十二伊玛姆派之外，其他穆斯林基本上信仰逊尼派。明末清初，随着伊斯兰教神秘主义教派苏菲派的传入，中国伊斯兰教先后经历了两次教派分化运动。先是因苏菲教派的传入而形成了第一轮教派分化，随后又出现了回归伊斯兰教本来面目的所谓"宗教维新"活动，使西北地区各自独立的大小派别和门宦[74]制度相继出现，并得到迅速发展。同时，在中原和南方地区，伊斯兰教则以社团的形式出现了组织化。这个特点是中国伊斯兰教因地域和所在地区民情、社情的不同演化而来的，是中国伊斯兰教的重要特色。

5.4.1 西北地区的教派。伊斯兰教传入中国后，中国穆斯林基本奉行的是逊尼派的哈乃斐学派，在中国伊斯兰教的发展中一直处于主流地位。从明朝中期以后，随着中国穆斯林宗教意识的强化和民族意识的初步形成，他们对伊斯兰教的衰落表示不满，普遍要求进行变革。胡登洲在陕西创办的经堂教育、以儒释经活动的开展，以及苏菲派在华传教活动的影响，对伊斯兰教的发展注入了新思想，促使中国穆斯林产生分化，以地域和清真寺为中心，形成了许多不同的教派，其中影响较大的有噶迪目、伊赫瓦尼、西道堂等三大教派。

噶迪目是中国伊斯兰教最早的一个教派，或者说是中国伊斯兰教历史上长期占主流的宗教思想，其成员是传统上遵循哈乃斐学派的中国穆斯林。在清朝初期，为了抗衡内部出现的宗教变革思潮，主张和坚持传统尊古思想的穆斯林，打出了噶迪目[75]的旗号，形成了具有自己风格和特色的教派。

噶迪目的组织形式是教坊，各教坊之间互不隶属。每个教坊的中心是清真寺，它是一坊的宗教、政治、经济、文化活动的中心。教坊管理采取教长聘请制和三掌

[74] 门宦一词的来源有多种传说。比较流行的一种说法是，清朝中期，甘肃回民马显忠（公元 1736–1795 年）被地方政府委任为统领，协助管理河州地区各个教派。当时河州地区的教派被称为"七门八宦"，由此出现了门宦一说。在清政府的公文中，首次出现门宦一词是在清光绪二十三年（公元 1897 年）河州知州杨增新上奏的《呈请裁革回教门宦》中。后"门宦"一词逐渐被广大穆斯林群众所承认和接受。

[75] 噶迪目是阿拉伯语的音译，也音译为格迪木、阁的目、格底木等，意思是古老、陈旧。在中国伊斯兰教内部，俗称为旧派、老教派、老教、清真古教、尊古教、古行。由于该派坚持伊斯兰教传入中国时的宗教制度，故称为噶迪目。

教制，即前述的阿訇、海推布、穆安津。清真寺的事务由公推的学东[76]、乡老[77]负责，管理寺产、财务、选聘阿訇、筹办各项宗教活动。噶迪目教坊是推广经堂教育的组织形式，凡是噶迪目教坊推行的地区，经堂教育也得到较大的发展。

苏菲派进入中国以后，噶迪目教派受到很大冲击，一部分教民参加了苏菲派所属的各个门宦，以及其它教派。但是，噶迪目一向采取宽容态度，他们虽然反对标新立异，却不干预任何门宦、教派的宗教主张。目前，噶迪目分布在包括新疆在内的中国各个省区，其教民是全国伊斯兰教中人数最多的。噶迪目除严格崇奉伊斯兰教的基本信仰，遵守其基本职责外，特别重视伊斯兰教的各种习俗，并将坐静修持为教民的副功（正功是伊斯兰教的五功和六大信仰）。

伊赫瓦尼[78]是清代光绪年间兴起的一个中国伊斯兰教新教派。因其创立较晚，因此又被称为新教、新兴派。公元 1888 年，甘肃河州东乡果园村穆斯林马万福（公元 1849—1934 年）到麦加朝觐，受瓦哈比教派影响，深感家乡信仰的伊斯兰教深受苏菲教派影响，其教义不符合伊斯兰教的本来面貌。因此，在朝觐结束后，马万福没有回国，而是留在麦加继续学习伊斯兰教教义和经典。学成回国后，他结合西北穆斯林的实际，联络河州的 10 大阿訇[79]，创建了伊赫瓦尼派。该派主张“一切回到《古兰经》中去”，以“凭经立教，遵经革俗，反对异端为纲领”，大力开展宗教革新。其基本主张是：在宗教功修上严格执行五功要求；诵念《古兰经》的目的是为了认主，而不是祷告和祝愿，阿訇为教民念颂《古兰经》时不能收费，也不能点燃香烛；反对铺张浪费的宗教仪式；主张用阿拉伯语默念清真言；反对纪念亡人日子，只在主麻日祈祷和纪念亡人；主张妇女带面纱；反对朝拜拱北和崇拜教主。

---

[76] 也作学董，也称为管事、管士。中国伊斯兰教对清真寺事务管理人的称谓，主要流行于西北回民穆斯林地区，一般经教民推选教坊内的上层教民担任。

[77] 西北地区穆斯林称为社头。中国伊斯兰教对教坊内学东助手的称谓，是清真寺内经办具体事务的人，直接与教坊内的教民联系。一般经教民选举，由热心宗教事务的教民担任。

[78] 伊赫瓦尼是阿拉伯语“兄弟”一词复数的音译。国外将其翻译为穆斯林兄弟会。公元 19 世纪 80 年代，正是瓦哈比运动处于低潮时期。当时，由于瓦哈比教派的一些过激行为，致使其受到官方的镇压和谴责。因此，马万福虽然接受了瓦哈比教派的影响，但对他来说瓦哈比的名称是不甚光彩的。因此。他取“穆斯林皆兄弟”之意，使用伊赫瓦尼这个穆斯林比较容易接受的名称为自己教派的名字。这与当今在埃及、阿富汗等地活跃的穆斯林兄弟会没有必然和直接联系。

[79] 马万福在麦加求学期间，一边致力于钻研伊斯兰教经典，同时还是来自祖国家乡朝觐者的向导。他向朝觐者们宣传瓦哈比派的教义，希望他们回国后能按照伊斯兰教经典的要求履行宗教义务。到马万福回国传教时，这些朝觐者都成了马万福的热情支持者。

此外，在经堂教育中，伊赫瓦尼主张中阿文并重，主张利用汉语宣传教义，反对妇女缠足。伊赫瓦尼派的组织形式同噶迪目教派基本相似，采取互不隶属的教坊制，但在一些地方也采取了把互不隶属的教坊统管起来的做法。辛亥革命后，马万福及其追随者与西北门宦之间的争端日趋激烈，马万福被甘肃兰州的地方政府逮捕入狱。当时，青海的穆斯林军阀马麟为巩固他的军政地位，正在寻找一种新的力量来抗衡在当地占主导地位的各个门宦和教派，因此他看中了马万福的伊赫瓦尼派。1918年正月，他派兵将狱中的马万福武装劫往青海，并任命他为青海西宁清真大寺的教长。到上世纪40年代中后期，伊赫瓦尼教派不仅在青海和甘肃的穆斯林中占据了主导地位，而且在穆斯林军阀马鸿逵的支持下，在宁夏也占据了优势。以甘宁青为根据地，伊赫瓦尼教派在全国其他地方的穆斯林中也得到了较快的发展，成为中国伊斯兰教中的一个比较重要的教派。公元1934年马万福去世后，伊赫瓦尼派分为两派：一派以尕苏哈吉为首，奉行马万福的主张，称为苏派，因其主张礼拜时一抬手，俗称“一抬”，人数居多。另一派以马得宝为首，改革马万福的主张，主张礼拜时三抬手，俗称“三抬”。伊赫瓦尼教派和马万福的宗教思想主要是受到当时流行在阿拉伯半岛，特别是麦加和麦地那地区的瓦哈比教派的影响，主张恢复早期伊斯兰教的面貌，因此实际上是一种宗教复古运动。在我国历史上，曾将马万福的思想及其伊赫瓦尼教派称为穆斯林的维新运动[80]，这是不对的。

西道堂是中国伊斯兰教教派中最晚出现的一个教派，因其注重汉学，又被称为汉学派。该派是由甘肃临潭人马启西（公元1857 － 1914年）创立的。他幼年攻读儒学，成年后认真钻研刘智等人的伊斯兰教汉文著作，并立志宣扬刘智宗教思想。该教派注重办学，先后出资兴办了男子、女子小学，实施新式教育。该派注重经商，在教主的领导下，大力发展集体经济，实行集体所有、集体生活，是一种独特的集宗教组织与社会组织于一体的形式。教主不世袭，由全体教民集体推举。著名记者范长江曾报道过该教派，认为它“以中国文化发扬清真教学理，务使中国同胞了解清真教义为宗旨，比较偏重于文化方面”[81]，该派在婚姻方面，提倡婚姻自主，禁止

[80] 马克勋在《中国伊斯兰教伊赫瓦尼派的倡导者马万福（果园）》中说：“马万福堪称近代中国伊斯兰教的著名学者和活动家，在倡导伊赫瓦尼派，推行‘维新’伊斯兰教活动中起了重要作用，在中外穆斯林中都有较大的影响”。国内一些学者也在不同地方认为马万福是在“维新伊斯兰教”。

[81] 范长江：《中国的西北角》，第27页，新华出版社，1980年第1版。

聘礼，“是近代的新式婚姻”[82]。西道堂于1957年自动解散了集体生活。

5.4.2 四大门宦的形成。苏菲派大约在公元11世纪通过波斯传入中亚地区。蒙古西征后，中西交通大开，苏菲派修道士大批进入中国内地和新疆地区。这些人在新疆被称为苦行僧，在内地被称为苦修者。在元朝时期，苏菲派的修道士很多，被政府作为一类人员专门管理，在元朝公文中称他们为迭里威士[83]，并与僧、道、也里可温（基督教徒和教士）一样享受优待，并依回回体例当差。阿拉伯旅行家伊本·白图泰在其游记中，曾记载说在中国随处可见修道者。元朝时期的苏菲派修道士虽多，但当时中国伊斯兰教尚处于聚合阶段，其对中国伊斯兰教的影响是微乎其微的，这批人也随后不知所踪。在明朝中后期，在经堂教育、以儒释经、教坊制建立等逐渐兴起的大背景下，一些苏菲派的传教士开始陆续从中亚、西亚和新疆的喀什地区来到内地，同时一些中国穆斯林通过朝觐求学，又从阿拉伯、波斯和中亚地区引进了苏菲不同教团的教律教法，并在西北地区广泛传播，促使了虎非耶、嘎的林耶、哲合林耶、库不林耶等四大门宦的形成。门宦制度是在一定社会经济基础上形成的，权力较大、辖区较广、带有宗教神秘色彩的伊斯兰教组织形式，存在于回族、东乡族、撒拉族、保安族等民族中，“它既有宗教崇拜的特点，又有中国封建宗法制的特点”[84]。

虎非耶[85]的宗教渊源来自苏菲派的纳合西班迪教团[86]。该门宦主张教乘、道乘并重，恪守伊斯兰教基本信条，重视五功，并在五功基础上进行道乘修持。其修道功课为早晚低声默念记颂真主的赞词，因此又被称为低念派。虎非耶教民念颂的赞词，由导师向教民秘密传授，教民必须无条件服从。这个门宦大约分为21个支系，主要分布在甘肃河州、兰州、秦州，青海的西宁、循化、化隆，宁夏的银川、同心、西海固，以及新疆、云南的部分地区。

嘎的林耶[87]的宗教渊源来自苏菲派的卡迪里教团[88]，故名。该门宦认为道是

---

[82] 范长江：《中国的西北角》，第28页，新华出版社，1980年第1版。

[83] 波斯语贫穷者的音译。

[84] 米寿江、尤佳：《中国伊斯兰教简史》，第150页，宗教文化出版社，2000年11月第1版。

[85] 虎非耶是阿拉伯语的音译，意思是隐藏的、悄然的。

[86] 纳合西班迪教团，详见本书第3章6.3节。

[87] 嘎的林耶是阿拉伯语能力的音译，也可音译为卡迪里。

[88] 卡迪里教团，详见本书第3章6.3节。

超然的、非创造的。教是世俗的，由人创立的。因此，先有道，后有教。主张人神合一，认为人性中有神性，教民可以通过静坐苦修来认识自己。该门宦受汉族影响较深，传教者经常引用老子的思想阐述伊斯兰教教义。在传教问题上，该门宦主张传贤不传子，反对教主世袭，禁止传教者娶妻室。这个门宦主要分布在甘肃临夏、东乡、康乐、兰州，青海大通、民和、西宁，宁夏海原，陕西西乡。四川阆中等地。

哲合林耶[89]的宗教渊源来自苏菲派的纳合西班迪教团。该门宦主张先教乘后道乘，认为没有教乘作基础，道乘也不复存在。哲合林耶门宦提倡高声朗诵《古兰经》和赞美先知穆罕默德的颂词，因此又被称为高念派、高赞派。由于其教民在念经时双膝打跪，肩膀左右摇晃，因此又被称为摇头派。哲合林耶的教民以戴黑白六角帽和不留鬓须为明显特征。创立初期，该门宦主张革除世袭门宦，减轻教民负担，简化宗教仪式，周济穷人等。但在第三代教主以后，又转而实行教主世袭制。由于历史原因，该派还形成了较为强烈的为主殉教的观念。哲合林耶主要分布在西北地区和云南、贵州等 13 个省区，中亚的东干人中也有其信众。

库不林耶[90]的宗教渊源来自于苏菲派的毛拉维教团[91]。与其它门宦不同的是，库不林耶门宦是由阿拉伯人直接传入到中国的。据说苏菲派毛拉维教团的传教士阿拉伯人穆哈伊丁曾三次来华传教，第一次在广东、广西，第二次在湖南、湖北，第三次到达甘肃。在甘肃传教时，穆哈伊丁改姓张，号玉皇，字普吉，吸引了一些教民。该门宦除遵行毛拉维教团的主张外，特别注重静修，要求教民幽居山洞做礼拜、默念颂词，每日仅食 7 枚枣、饮数杯开水。该门宦曾被清朝地方官以邪教名义查处。该派教民不多，主要在甘肃的临夏和皋兰等地。

5.4.3 穆斯林社团组织。与新疆的依禅制、西北地区的教派和门宦制度不同的是，在其它地区的穆斯林以开展宗教活动和经堂教育为宗旨，在教坊的基础上，形成了另具特色的穆斯林社团组织。清代时期，南方和中原地区的穆斯林社会组织的基本形式仍是以清真寺为中心的教坊组织，但各地穆斯林为了加强团结、赈济贫寒，开始建立起了社会公益机构，出现了穆斯林社团组织。广州的穆斯林于康熙五十五

---

[89] 哲合林耶是阿拉伯语的音译，意思是公开的、高声的。

[90] 库不林耶是阿拉伯语的音译，意思是至大者。

[91] 毛拉维教团，详见本书第 3 章 6.3 节。

年（公元1716年），由27家穆斯林倡议，在怀圣寺内创办了“以思尼[92]老人会”。他们集资买产收息，以充各家丧葬费用，实行经济互助，该会维持了半个多世纪之久。后来，以怀圣寺为中心，又陆续创办了其它一些互助会。康熙年间，河南等地的穆斯林先后成立过救济会、板布会、架子会等公益组织。救济会是由清真寺出面向穆斯林募捐，或以清真寺的田产收入，用来救济贫困的穆斯林，帮助他们安排生活，帮助就业。板布会是清真寺利用每年开斋节所收天课、清真寺其它收入等，购买木板、白布，以埋葬亡人。架子会是清真寺组织的帮助安葬穆斯林亡人的公益团体，穆斯林亡人家属只要说明埋葬日期和地点，不问贵贱，清真寺即组织穆斯林前往抬架子送葬。在清同治年间，成都清真寺乡老马久胜发起创办了清善堂，以募集的500两白银为基金，购置69亩水田，以田租作为天课，用于赈济穆斯林。湖南的穆斯林为度荒设立了积谷会，逢灾年向贫困穆斯林酌发粮食。湖南的穆斯林还曾设立过救婴会，主要保护女婴，对溺女婴者严加重责。在安徽寿县，于光绪年间还曾创办过庇寒所，对贫寒和老弱无依的穆斯林周济衣食[93]。

六、民国时期的伊斯兰教

1911年的辛亥革命推翻中国的封建统治后，中国穆斯林少数民族和其它兄弟民族一样，逐步走出了封闭状态，积极投入变革的浪潮，民族意识也逐渐增强，开始就自身政治地位的平等、经济生活的改善、文化教育的发展和宗教信仰的自由等提出各项要求。但是，由于辛亥革命虽然结束了封建王朝的统治，但是并没有触及和改变深层次的阶级关系。伊斯兰教在中国的载体是10个信仰伊斯兰教的少数民族，因此对于中国伊斯兰教来说，民族关系制约着宗教关系，又构成了国家政治、社会关系的重要组成部分。在中国生产关系、政治结构没有发生质变的前提下，民族和宗教关系不可能有太大的变化。所以，在整个民国时期，中国伊斯兰教的发展和演化，实际上是继续沿着前朝的轨迹在行进。

---

[92] 以思尼，为伊斯兰的音译。

[93] 以上材料引自邱树森主编：《中国回教史》，第739−740页，宁夏人民出版社，1996年12月第1版。

辛亥革命前后，中国一些著名的穆斯林受新文化运动和新社会思潮的影响，视野得到扩大，思想变得活跃，开始用新的眼光去观察民族、宗教问题，并提出了一些新的主张。形成了民国时期中国伊斯兰教发展的一些新特点，构成了中国当时流行的先进思潮的有机组成部分。首先，是在对待宗教和国家的关系问题上有了新的突破。在反帝爱国思潮的影响下，中国穆斯林开始把国家的命运与民族、宗教的命运联系起来，并将国家的存亡放在了首位，打出了“保国即是保教，爱国即是爱身”的旗帜，呼吁说，“无论哪一教，既是中国民，就当同心努力地维持我们国家大事。没了国还能保住教吗？”[94]这些思想的出现，是在以往政权更迭过程中不曾有过的，标志着中国穆斯林认识到要在中国社会寻找到自身的位置和价值，必须要积极适应国家的生存和发展需要。因此，在这种爱国主义思想的激励下，许多穆斯林志士纷纷参加了辛亥革命运动，出现了“清真同志之爱国热”[95]。其次，是中国穆斯林内部加强回汉团结[96]的呼声开始出现和加强。他们在列强觊觎分裂中国的危亡情况下，认为清朝时期穆斯林起义的原因，是由于地方官员不懂宗教造成的，是官逼民反而不得不反，不是回族和汉族之间的矛盾，并认为汉族和回族既然同为中国人，就应该各信各教，各享各自由，井水不犯河水，没有必要无缘无故地积怨结仇。这个思想的提出，标志着中国穆斯林视野的进一步开阔。第三，是振兴民族，必须要对伊斯兰教进行改革。中国穆斯林的有识之士指出，伊斯兰教如果不跟上形势的发展变化，就会被时代淘汰，希望伊斯兰教能“教谊能时宜以为变”，并指出穆斯林只要不违反宗教的重大规矩和原则，就可以进行各种社会活动，兴办各种事业，而不必只依照惯例，自缚手脚。第四，是对中国伊斯兰教的教育问题进行改革。一些穆斯林认为，中国伊斯兰教衰微的主要原因，是因为念经的人太多，念书的人太少，对宗教的了解过于死板和片面，“回民受穷，皆由于此”。因此，他们主张中国伊斯兰教的发展，要靠发展经济和文化事业，多注意些生机，少空谈宗教，认为中国穆斯林应该“专以谋普及教育之发达与教中人生机之稳固为宗旨，万不可与宗教混而一谈”，更“不应该在礼拜寺中开会”，清真寺应只管宗教活动，而不要干预穆斯林

[94] 马寿千：《辛亥革命时期回族资产阶级先进分子对待民族、宗教问题的态度》，载于《中国穆斯林》1981 年第 2 期。

[95] 周燮藩、沙秋真：《伊斯兰教在中国》，第 153 页，华文出版社，2002 年 7 月第 1 版。

[96] 这个时期的回教、回族或清真教，都是广泛意义上对中国伊斯兰教的称呼，与今天的回族含义略有不同。

的教育与生机。他们还提出，“念书最能广扬教门，不念书最能败坏教门”，“但求教育与实业日见发达，宗教亦就自然地光荣了”[97]。民国时期，中国伊斯兰教开展了一场文化运动，在过去形成的特点基础上，使中国伊斯兰教的发展呈现出更加丰富多彩的特点。

6.1 新式学校的创办。针对中国穆斯林念经的多、念书的少带来的积弊，一些穆斯林开始仿照国内的教育体系，创办了许多新式学校。之所以称为新式学校，是因为它与传统的宗教教育有着本质上的区别。新式学校在课程设置上，以讲授自然科学、社会科学为主，以宗教教育为辅；在培养目标上，以造就社会需要的人才为主，以培养阿訇为辅。新式学校的建立，使穆斯林学子走出了清真寺和伊斯兰教，而遍布于社会各界。

在小学教育方面，王宽阿訇在北京牛街创办了“京师第一两等小学堂”、马林翼在湖南邵阳建立了“偕进小学”，此外在陕西、甘肃、宁夏、青海、云南也出现了大量的穆斯林小学。

中等教育也逐渐受到穆斯林的重视，建立了一批中学及师范学校，如 1928 年创办的清真中学，在 1931 年更名为“西北公学”后，设立了中学部和师范班；1935 年在北京成立了中国伊斯兰教历史上第一所女子中学“新月女子中学”；杭州乡老孙忠伟创办了“穆兴中学”，此外还有上海的“伊斯兰回文师范学校”、四川的“万县伊斯兰师范学校”、宁夏的“云亭师范学校”，等等。其中在山东济南创办的“成达师范学校”，最具代表性。该校以“造就健全师资、启发回民智识、阐扬回教文化”为宗旨，以培养校长、教长、会长为目标，在课程设置上除开设宗教课之外，还开设汉语、中国史地、自然科学、教育学、心理学、法律等课程，以增强学生对《古兰经》、圣训，以及对伊斯兰哲学、教法学、伦理学和历史等的认识和把握能力。这个班的第 1 期学员毕业后，一部分人被送到埃及的爱资哈尔大学深造，成为中国伊斯兰教历史上的第一批真正意义上的留学生[98]。

抗日战争爆发后，随着东南沿海及北方沦陷区学校及文化机关的内迁，大西北和西南后方的伊斯兰教育事业也随之发展起来。到 1949 年，全国有穆斯林中学 20

---

[97] 转引自周燮藩、沙秋真：《伊斯兰教在中国》，第 154 页，华文出版社，2002 年 7 月第 1 版。

[98] 这批学生后来都成为中国阿拉伯语教育和伊斯兰教研究的当代先驱。其中，纳忠、马坚等在埃及留学期间，还将《论语》等中国古典名著翻译成了阿拉伯语，增进了中国和阿拉伯世界的文化交流。

多所，并向高等学校输送了一大批穆斯林学子。新式学校的建立，贯彻了中阿并举、爱国爱教、振兴中华的理念，为伊斯兰教在中国的发展注入了新的内容和活力，同时带动了旧式经堂教育向现代教育的转变，开创了中国伊斯兰教教育的新局面。

6.2 穆斯林社团组织的新发展。清末民初，一批接受新式教育和现代思潮的穆斯林知识分子，抱着救国、救民、救教的目的，从新的角度去审视和把握伊斯兰教的真谛，开始把宗教问题与社会问题联系起来去考察，积极组织各类社团。这个时期，中国穆斯林的社团组织开始走出了互助的性质，阿訇和清真寺也不再起主要作用，其活动带有了明显的社会性和政治性。

在文化社团方面，王宽等人于 1912 年 7 月在北京牵头各地穆斯林官员、商绅和清真寺教长，发起成立了“中国回教促进会”，其宗旨是“联合国内回民，发扬回教教义，提高回民知识，增进回民福利”，到 1936 年该会在全国各个省区成立了 200 多个分支机构。该会出版《穆光》半月刊杂志，倡导普及穆斯林教育，发展慈善事业，组织力量翻译伊斯兰教经典，维护穆斯林的信教自由等，成为当时中国影响最大、范围最广的穆斯林民间文化团体。此外，白崇禧在北京发起成立的“中国回民工会”、傅统先在上海成立的“中国回教文化协会”、新疆乌鲁木齐的“新疆回族促进会”，等等，也是民国时期比较著名的穆斯林文化团体。

在民国时期的穆斯林文化团体中，有些社团是专门从事伊斯兰教学术研究的。其中，1917 年在北平成立的清真学社是比较典型的代表。该社的《社员规约》规定，社员对于教务之利弊，有以文字提倡之责，但不得攻击个人私德；有以文字驳正分辨之责，但不得涉及挑衅辞义；对于同教人及非同教人宗教之疑问，有解释之责；对有关教理教法的争执，有引经据典进行调解的责任。该社是中国伊斯兰教现代史上早期的学术团体之一，其主导思想和学风对以后的伊斯兰学术研究有一定的影响。其它如上海成立的“中国回教学会”，以研究伊斯兰教，开展中外伊斯兰教文化交流为宗旨，曾创办过《中国回教学会月刊》。

民国时期的穆斯林社团中，也有宗教色彩比较浓厚的组织。如哈少夫、达浦生等 1929 年 10 月于上海发起的“中国回教公会”，其宗旨是联络国内穆斯林情谊，共谋回民公益事业，团结全国穆斯林辅助国家，在上海穆斯林中有一定影响。民国时期比较有代表性的伊斯兰教宗教组织，还有南京的“中华民国回教联合会”、天津的“天津回教联合会”、香港的“中华回教博爱社”等。此外，穆斯林社团中还

有一些职责比较单一的机构，如旨在促进回民教育的“兰州回教劝学所”、南京的“中国回民教育促进会”等教育团体,再如南京的“中国回教青年学会”、上海的“伊斯兰妇女协会”等青年团体，等等。

6.3 伊斯兰教经典翻译出版活动的深入。伊斯兰教自传入中国以来，一直到明代的近千年中，《古兰经》和圣训既没有阿拉伯语印本，也没有汉语译本，仅靠手抄经文流传,主要靠教职人员的口头讲解和传授。随着伊斯兰教在中国的不断汉化，广大穆斯林迫切需要以汉文讲授伊斯兰教经典。在经堂教育兴起之后，经师开始用汉语讲其大意，一些穆斯林也开始了翻译的尝试。但直到二十世纪二十年代以后，中国才出现了《古兰经》的全汉文译本。维吾尔文和哈萨克文的《古兰经》译本，则是在新中国成立之后才出现的。随着中国穆斯林宗教需求的增加和穆斯林社团的发展，在民国时期开始出现专门的伊斯兰图书、杂志出版发行机构。

在图书出版机构中，比较著名的有成达师范学校出版部、北平清真书报社、中国回教经书局、上海穆民经书社、上海伊斯兰文化供应社。成达师范学校出版部刊印了一批介绍伊斯兰教教义、教史方面的专著，如纳忠的《伊斯兰教》、金吉堂的《中国回教史研究》、马松亭的《回教与人生》等，此外还影印了不少阿拉伯文原文典籍，如奥斯曼本的《古兰经》等。北平清真书报社创立后，从委托别人代印书籍，逐步发展为自己购置印刷设备，并面向全国发行，出版了一些关于伊斯兰教法、哲学、历史、文学、语言和修辞的书籍，并出版了中国历史上第一本《中阿双解字典》。中国回教经书局先是经销埃及出版的《古兰经》、圣训，以及有关伊斯兰教各学科的经书，后来开始编译和出版汉语、阿拉伯语的书籍，如《中阿对照拼音读本》、《中阿对照六大信仰问答》、《中阿对照礼拜必读》、《初级回语读本》、《高级回语读本》等。上海穆民经书社主要翻印、出版由麦加朝觐带回的《古兰经》、圣训，以及有关教义、教法、伦理和阿拉伯语语法、修辞等学科的经典和书籍。上海伊斯兰文化供应社是一个以翻印、经销伊斯兰教经书为主的综合性服务机构，主要从事伊斯兰教书籍的重印和出版发行，并为穆斯林求学者和朝觐者提供帮助。

民国时期，有关伊斯兰教的刊物在穆斯林的各个聚居地和主要城市纷纷出现，这在以前的伊斯兰教发展史上，也是极其罕有的现象。这些刊物以“阐发教义、提倡教育、沟通文化、传达消息”为宗旨，约有百余种。从其刊载的内容看，可以分为四类。第一类，是着重于宣传教义的刊物，主要有上海的《中国回教学会月刊》、

云南的《清真铎报》、广东的《天方学理》、北京的《震宗报》、天津的《伊光》等。第二类，是侧重于宗教文化的刊物，主要有北京的《月华》、南京的《晨曦》和《回教青年》、上海的《人道》等。第三，是专门研究边疆宗教的刊物，主要有南京的《突厥》、《天山》[99]等。第四，是伊斯兰教学校创办的校刊，如北京的《成师校刊》、南京的《中国回教青年学会会报》、上海的《伊斯兰学生》等。

6.4 朝觐规模的扩大和完善。民国时期，由于交通条件的改善，中国穆斯林参加朝觐的人数明显增加，并且有了较好的组织准备，形成了固定的交通路线和集结地点。在民国之前，由于交通工具落后，中国穆斯林往往根据各自情况，从西北、西南陆路，或从东南沿海搭便船远航，费用高，时间长。民国以来，随着轮船成为普及的交通工具和定期远洋航班的出现，东西交通已变得日益安全、准时。当时，上海作为东方的国际都市，已经成为中国沟通南洋、西亚和欧美的海上交通中心，中国内地的穆斯林开始取道上海前往麦加朝觐。抗日战争期间，由于日本侵略者占领上海，从上海启程的海上朝觐路线一度被迫中断，抗战胜利后，上海重新成为中国穆斯林朝觐的重要出发地。据不完全统计，从 1923 年到 1933 年期间，共有 733 名中国穆斯林通过上海前往麦加朝觐。抗战结束恢复朝觐后，1947—1948 年间就有 272 人赴麦加朝觐，其中部分朝觐者还被批准用官价购买外汇（每人 180 英镑）。开始时，上海的小桃园清真寺为朝觐者的集结地，并有专人代为办理出国护照签证、购买船票、兑换外汇等手续，但是朝觐者要从上海乘船到香港转新加坡，再换船到达沙特阿拉伯港口吉达，耗时较长。从 1930 年开始到抗战爆发，小桃园清真寺与英国蓝烟囱轮船公司协商，请他们每年为中国的朝觐者提供包船服务，从上海直达吉达。这个措施，不但使朝觐费用比原先下降了四分之一，而且可以供给朝觐者符合伊斯兰教习惯的饮食，因此得到了朝觐者的欢迎，其中 1936 年 10 月，当时的青海省主席马麟等 126 人就乘坐蓝烟囱公司的阿斯非隆号轮船前往麦加朝觐[100]。此外，为方便朝觐者，还印制了专门的《上海到麦加》一书，作为中国穆斯林朝觐的交通手册和指南。

---

[99] 民国后期，国民政府为加强对新疆的控制，在南京延揽了一批维吾尔族上层人士，如艾沙、迈斯武德等。这些人打着伊斯兰教的旗号，创办宗教刊物，名义上是宣传新疆地区的伊斯兰教，实际上是在变相传播和扩散民族分裂思想。后来，艾沙、迈斯武德等人都成为新疆民族分裂势力的鼻祖。

[100] 余振贵：《中国历代政权与伊斯兰教》，第 344 页，宁夏人民出版社，1996 年 11 月第 1 版。

中国穆斯林朝觐活动规模的不断扩大和组织的日益完善，也进一步扩大了伊斯兰教在中国的影响。因为朝觐活动独特的礼仪要求和明显的涉外性质，朝觐消息不仅成为中国穆斯林关注的大事，也成为中国人民与阿拉伯人民沟通往来、增加了解的社会新闻之一。当时，除了穆斯林自己创办的刊物，如《月华》、《晨熹》等大量报道朝觐情况外，一些中央和地方性的报纸也陆续刊登穆斯林朝觐者启程、回程的消息，并报道一些重大新闻。一些朝觐者归国后，积极撰写书籍、文章，介绍朝觐经历、观感，如王世龙的《朝觐摘要》、赵振武的《西行日记》、唐易尘的《麦加巡礼记》等书籍，引起了国内群众的兴趣和关注。此外，出于拉拢穆斯林的政治需要，国民党政府对朝觐者也给予了高度重视，如1947年抗战结束恢复朝觐活动后，南京政府的行政院院长张群、外交部长王世杰等分别在南京接见了朝觐团，国民党中央党部秘书长吴铁城、组织部长陈立夫及宣传部长李惟果等三名国民党要员联名在中央党部举行茶话会欢迎朝觐者，次日蒋介石又亲自出面召见朝觐者，“主席首对教胞圣洁虔诚的精神表示钦佩，并嘱旅途注意健康，最好带一医生前往，多备医药”[101]。朝觐团于1948年元月归国后，蒋介石又在鲍尔汉的陪同下，召见了朝觐团的正副团长及三名代表[102]。国民党要员的这些活动，通过新闻媒体的报道，也引起了国人对穆斯林及其朝觐活动的兴趣和关心。

[101]《中国回教协会会报》，1948年3月第7卷，第8—12期。

[102] 余振贵：《中国历代政权与伊斯兰教》，第305页，宁夏人民出版社，1996年11月第1版。

第七章

中国历代封建统治者对国内伊斯兰教的政策

"统治阶级的思想在每一个时代都是占统治地位的思想。这就是说，一个阶级是社会上占统治地位的物质力量，同时也是社会上占统治地位的精神力量。支配物质生产资料的阶级，同时也支配着精神生产资料"，"既然他们作为一个阶级进行统治，并且决定着某一历史时代的整个面貌，那么不言而喻，他们在这个时代的一切领域中也会这样做，就是说，他们还作为思维着的人，作为思想的生产者进行统治，他们调节着自己时代的思想的生产和分配；而这意味着他们的思想是一个时代的占统治地位的思想"[1]。因此，在阶级社会中，维护统治阶级的利益和贯彻统治阶级的意志，是社会运作的主要特征。

中国是一个多民族、多宗教的国家，宗教在民族形成和发展的过程中曾发挥过重要的作用，是民族文化和民族特性的重要内容。在漫长的历史进程中，民族问题经常通过宗教问题的形式表现出来，成为影响民族关系的重要因素。在中华民族的融合过程中，历朝统治者自觉或不自觉地利用宗教界人士、经籍、活动等，加强对少数民族的影响和渗透，以便减少民族间的隔阂与抵触，在主观上加强本民族统治的时候客观上也促进了民族融合的进程。作为一种非本土宗教，伊斯兰教在唐朝时期进入中国以后的岁月中，必然要面对"统治阶级的思想"，面对统治阶级"调节着自己时代的思想的生产和分配"的压力，必然同中国整体文化之间存在着多方面的不协调和不适应问题。作为整体文化重要组成部分的中国传统政治制度，客观上必然对这种外来宗教存在诸多的束缚与限制。"读伊斯兰史的人，要有正视现实的勇气，要努力研究这些问题"[2]。因此，中国伊斯兰教在中国的发展和演化过程，必然是一个不断改进和协调自身生存环境的过程。本章考察的重点，是通过对中国历代封建王朝伊斯兰宗教政策的分析，看中国传统政治制度对中国伊斯兰教发展的导向作用，看"支配着精神生产资料"的历朝历代统治者在伊斯兰教中国化和本地化中的强制性作用。

白寿彝先生曾明确指出，"中国伊斯兰教不能脱离中国而存在，中国伊斯兰的发展也不能不受政治环境的影响"[3]。在中国历史上，每个朝代对伊斯兰教宗教政

---

[1] 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，载于《马列著作选编》，第28页，中共中央党校出版社，2006年2月第8版。

[2] 白寿彝：《中国回教小史》，第92页，宁夏人民出版社，2000年6月第1版。

[3] 白寿彝：《中国回教小史》，第92页，宁夏人民出版社，2000年6月第1版。

策的出发点，虽因其内外环境的不同而不同，但其目的都是为了维护自己的统治地位和为统治阶级服务。因此，从这个意义上讲，历朝历代统治者对伊斯兰教不管是扶持还是限制，或扶持与限制两手并举，在具体形式上会有所区别，但是有一点是非常明确的，那就是历朝历代统治者对于伊斯兰教这种意识形态及与其密切联系的社会力量，从来没有放任自流。当然，中国历朝历代统治者对伊斯兰教的政策，是在推行其基本国策的前提下，根据伊斯兰教的特点而对其基本政策做出的微调，绝不是单纯或孤立存在的伊斯兰教政策。为便于考察，本书对历朝历代统治者伊斯兰教政策的研究，主要界定在其对伊斯兰教政策的特殊性方面，时间也界定在从唐朝时期到新中国成立。

一、唐朝时期“宽容接纳”的伊斯兰教政策

唐朝时期来华的穆斯林大多是商人和贡使，从现代意义上讲属于侨居中国的外国人。其人口总数和分布的地域范围十分有限，主要居住在首都长安和沿海的主要城市。因此在唐朝时期，伊斯兰教对中国的政治和文化影响是十分微弱的。尽管在唐朝后期，来华穆斯林的数量不断增加，其在广州等沿海城市的经济实力不断增加，也在当地有了一定的政治和社会影响，但总体上看，整个唐朝时期，并没有资料和迹象显示住唐商贾和蕃客对在中国传播伊斯兰教，进而影响中国的文化有明显的兴趣，他们所热衷的是商业活动。从唐朝统治者来说，对这部分人数不多、身份特殊、相对集中居住的侨民的管理，其出发点是沿用既定的总体管理模式，即从发展海外贸易，保障政府经济收益这个前提出发，按照“四夷可使如一家”的基本思路，对来自海外的穆斯林采取了宽容接纳的态度。余振贵同志将其归纳为“恩惠抚和”政策，大体也是这个意思，基本反映了唐朝统治者与穆斯林的关系。

1.1 唐朝时期宽容接纳伊斯兰教政策的时代背景。中国汉民族的传统宗教，经过春秋战国的转化，逐渐丧失了思想内涵，向礼俗化的方向发展。所以在汉族统治者的眼中，宗教也属于一种礼俗。唐王朝对宗教的一条重要原则是因俗而治。这里的俗，既包括服饰、语言、礼节，也包括宗教信仰。鲁迅先生在《坟 · 看镜有感》

中曾感叹到："汉唐虽然也有边患，但魄力究竟雄大，人民具有不至于为异族奴隶的信心，或者竟毫未想到，凡取用外来事物的时候，就如将彼俘来一样，自由驱使，绝不介怀"。这段话可能有些夸大，但唐朝政治上"中国既安，四夷自服"和文化上"兼容并包"的政策，确实是唐朝对来华穆斯林宽容接纳政策的时代大背景。当然，这个政策本身，也折射出了中国穆斯林对于唐朝政府的独特作用和意义。

首先，来华穆斯林贡使和商贾的双重身份，对唐朝政府具有重要的政治和经济意义。就目前的资料来看，当时的大唐遣使，有相当一部分可能是以使者身份来华的穆斯林商人，但其对唐朝统治者了解遥远西方阿拉伯帝国的情况，起到了桥梁作用。从唐政府的政治需求看，来华穆斯林受到礼遇和优待，自然是情理之中的事情。至于那些来华经商的穆斯林，他们逐渐在广州、扬州、泉州等地形成了不可忽视的经济实力，也成为了唐朝政府与海外贸易，尤其是与大食、波斯经贸往来的重要中介。这种招商作用，对重视海外贸易的唐朝政府来说，是一个重要的依靠力量和中坚力量，对确保政府的财政收益具有十分重要的经济意义。

其次，唐朝政府对伊斯兰教已经有了基本的了解，在许多方面能接受伊斯兰教的独特习俗，并在政策制定上能正确适应其特点。唐朝时期的典籍，已经对伊斯兰教和大食有了比较完整、准确的记载。一些重要的行政官员也对大食和伊斯兰教等异邦异教比较了解，能够理解并正确对待他们的特殊生活习惯和宗教习惯。如唐玄宗开元初年，大食国遣使来朝晋马及宝钿，"唯平立不败，宪司欲纠之"。中书令张悦上奏说，"大食殊俗，慕义远来，不可置罪"。此例可见张悦对伊斯兰教已经有了一定了解，所以敢于向皇帝做出解释。

第三，唐朝统治者历史上与少数民族交往频繁，关系密切，使各当朝皇帝具有比较开明的民族观。李唐皇室曾世代在鲜卑族政权中为官，后又与突厥贵族有所交往，因此对少数民族比较了解，歧视和偏见也较少，唐太宗曾说"自古皆贵中华，贱夷狄，朕独爱之如一，故其种落皆依朕如父母"[4]。唐太宗的这种民族观，使其对来自大食、波斯的穆斯林按照对待国内少数民族一样，给予接纳和宽容。此外，在隋朝时期，统治者对少数民族和边疆地区的治理，采取了"因俗而治"的政策，即少数民族在承认与中央政府臣属关系的大前提下，允许他们保有自己独具特色的

[4]《资治通鉴》卷198。

民族服饰和礼仪。唐朝立国后，继承了隋朝尊重少数民族风俗信仰的政策。这也是唐朝开明民族观的形成背景之一。

第四，来华穆斯林的目的主要是通使和经商，因此他们并不对外传教，所以也就不会与其它宗教一争高下，超然于当时的宗教争端之外。他们不但不攻击中国的主流学说儒学，反而开始试图以儒学解释伊斯兰教，开启了伊斯兰教和中华文化融合的第一步。也正是因为这些特点，使唐统治者在政治斗争中对伊斯兰教网开一面。如，伊斯兰教在唐武宗会昌五年（公元 845 年）的“会昌灭佛”[5] 事件中避过了浩劫，没有受到损失。

1.2 唐朝统治者宽容接纳政策的主要内容。唐朝的伊斯兰教政策目前尚未发现成文的材料，但从唐朝典籍和后世流传的一些材料看，其政策主要体现在政治、经济和尊重其宗教习俗等方面。

在政治方面，唐朝统治者给予穆斯林进入主流社会的机会和特殊待遇。唐宣宗（公元 847—859 年）时期，允许在华穆斯林参加科举考试，并规定了最低限额的录取名额[6]。这个措施使一部分穆斯林进入官场，扩大了穆斯林的社会活动范围，客观上促进了伊斯兰教在中国的初步传播。在华的穆斯林商人能够有机会接近上层社会，以至于王室，史载波斯人后裔李苏沙曾向唐敬宗敬献沉香[7]。安史之乱后，唐政府财政紧张，因此对在华贡使进行清理，其中不少不愿意返回的穆斯林贡使留在了中国，并被授予了军职和公职。

在经济方面，唐政府对穆斯林商人实行薄赋政策。唐文宗大和八年（公元 834 年），针对穆斯林商人反映地方政府收税过多的问题，颁布圣旨“其岭南、福建、扬州蕃客，宜委节度使观察史常存加问”[8]，将税收大权直接收归中央政府，并取消了对进口货物的重复征税，保障了穆斯林商人的权益。

在风俗习惯和宗教生活方面，唐政府考虑到来华穆斯林的生活习惯和宗教生活的特殊性，为避免“吏或扰之，相诱为乱”的问题，减少不同民族因习俗不同而产

---

[5] 唐武宗会昌五年（公元 845 年）四月，封闭寺庙 4600 所和佛教建筑 4 万余所，勒令 26 万多名和尚尼姑还俗，历史上称为“会昌灭佛”。这次事件的打击对象主要是佛教，但也涉及其它外来宗教，如摩尼教、景教、拜火教等，伊斯兰教没有受到太大直接波及。

[6] 钱易：《南部新书》。

[7]《旧唐书》卷 171。

[8]《全唐书》卷 75。

生的不必要的社会摩擦，达到“而不相犯”的目的，制定了“华夷异处”的居住政策，形成了蕃坊制度。在蕃坊内，穆斯林可以进行自由的宗教生活和社会生活。

唐朝时期的伊斯兰教政策，对穆斯林在中国的定居和繁衍，起到了鼓励和保障作用，为伊斯兰教在中国的早期传播和发展奠定了稳固的基础，推动了伊斯兰教在中国的传播。同时，由于唐政府的伊斯兰教政策，使来华穆斯林担负起了沟通东西经济和文化交流的任务，不但为中央政府增加了丰厚的赋税收入，也扩大了唐朝和中华文明在世界上的影响。

二、五代时期各割据政权的伊斯兰教政策

五代时期（公元 907 － 960 年），是中国历史上一个比较短暂的纷乱割据时期。这个时期，中国北方战乱，通过陆上“丝绸之路”定居在长安等北方城市的穆斯林商人，纷纷南迁到长江流域以南和东南沿海地区。穆斯林商人在泉州、广州和四川等地形成了具有相当规模的聚居区，继续从事海外贸易活动。因此，当时出现了蛮裔商贾阶层[9]。这个阶层在东南沿海的闽国和岭南的南汉国表现得尤为明显。

2.1 经济方面。穆斯林商人在五代各割据政权中继续得到礼遇和保护。有专家认为，对侨居的穆斯林给予护佑，并对其伊斯兰教信仰予以尊重，其原因自然不在于穆斯林人数的多寡，更不在于他们政治上的能量，归根到底，在于当年的穆斯林是海外贸易的中坚力量，对于社会经济的发展和王朝的财政收入至关重要，对穆斯林商人的治理和管理，无不考虑到穆斯林商人在国家经济生活中的特殊地位[10]。这个说法适合于唐朝和后来的宋朝，但在五代时期这个特色更加明显。五代时期的南方割据政权之所以能够存在一定时期，其原因在于有比较雄厚的财政来源。而财政的主要来源和构成，就是以蛮裔商贾为代表的穆斯林商人从事海外贸易的赋税。因此，蛮裔商贾在当地成为一股不可忽视的经济力量。

由于在经济方面对蛮裔商贾的依靠，各割据政权必然会想方设法给他们的经济

---

[9] 具体情况详见本书第 6 章第 1 节。

[10] 余振贵：《中国历代政权与伊斯兰教》，第 8 页，宁夏人民出版社，1996 年 11 月第 1 版。

活动必要的保障和支持，因此自然对蛮裔商贾们信仰的伊斯兰教和风俗习惯，也会给予尊重。五代时期的闽国统治者在扩大海外贸易方面收益颇丰，其泉州刺史王延彬甚至被称为“招宝侍郎”[11]。当时，闽国外贸活动的大宗物品是瓷器，产品从泉州出发，分赴日本、朝鲜、东南亚、阿拉伯、伊朗、伊拉克、叙利亚、埃及和东非等地，第二次海湾战争前的伊拉克巴格达国家博物馆还收藏有这个时期中国的越窑青瓷。泉州在这种繁盛的外贸活动刺激下，迅速成为一个国际性的大商业城市，其贸易对象主要是阿拉伯人，以及信仰伊斯兰教的中亚人、东南亚国家人和波斯人。正是因为统治者热衷和依靠于海外贸易，所以他们对具体经营海上交通运输和外贸中介工作的蛮裔商贾给予了护佑和扶持，从而在战火不断的年代里，给伊斯兰教在福建、广州等地的发展，提供了一个和平、温和、适宜的社会环境。后来，宋代的伊斯兰教在泉州、广州等地的大发展，是与五代时期伊斯兰教在中国内地尤其是东南沿海奠定的基础密不可分的。

2.2 政治和习俗方面。在蜀中地区，伊斯兰教更多地表现出与统治阶层的密切的政治和社会关系。其中的典型是蜀中的李氏三兄妹。李氏家族是波斯穆斯林的后裔，是土生的第二代。李氏三兄妹之一的李舜弦是前蜀后主王衍的嫔妃，善于文学，在今存的《全唐诗》中存诗 3 首；李　不仅工于词章，“以小辞为后主（王衍）所赏”[12]，而且也是一名著名的药物学家，著有《海要本草》一书，记载了许多波斯的名香奇药。南汉后主刘伥也娶了波斯女子，只是“不似李舜弦之温雅矣”[13]。当然，这些情况证明，前蜀、前汉割据政权统治范围内的穆斯林在汉化方面已经达到了一个很高的程度。同时，统治阶层上层的这种联姻制度说明，在前蜀、前汉割据政权统治时期，信仰伊斯兰教的波斯人，最起码是不受歧视的，从而也为伊斯兰教创造了一种适宜的生存和发展环境。

---

[11]《乾隆泉州州府志》卷 40。

[12] 何光远：《鉴戒录》卷 4。

[13] 白寿彝：《中国伊斯兰史存稿》，第 354 页，宁夏人民出版社，1983 年第 1 版。

三、宋朝时期的伊斯兰教政策

宋朝时期把伊斯兰教称为大食法，并基于加强海外贸易的考虑，对来自阿拉伯、波斯的穆斯林实行了比较得当的管理政策。由于穆斯林商人在经济贸易中的特殊作用，宋朝统治者对穆斯林采取了怀柔与制约并重的政策。怀柔的目的是笼络穆斯林商人继续在经济领域发挥应有作用，制约是通过各个方面的有效管理，使之与统治阶层同心同德。

3.1 宋朝时期怀柔制约政策的时代背景。宋朝是中国历史上最软弱的王朝，把固守自封当做治国之策，放弃了汉唐时期开疆拓土、远抚四方的政策。反映了农业民族安土重迁，不具扩张侵略性的和平性格。宋朝统治者标榜自己“古者帝王之勤远略，耀兵四夷，不过欲安内而捍外尔，非所以求逞也”[14]。在其民族关系和民族政策中，政府采取了严厉打击官员擅生是非、扰乱民族关系的行为，“广西张整，融州温嵩坐擅杀蛮人，皆置之罪”[15]。因此，在这个大背景下，伊斯兰教被怀柔的特色比较明显。当时，宋朝统治者治理伊斯兰教政策的核心，是考虑国家的总体发展战略和实际经济利益，同时又受制于以下社会大环境和穆斯林商人的一些特殊情况。

从穆斯林商人的经济地位看：宋朝时期穆斯林商人居华的人数不断增加，土生比例不断提高，成为宋朝的一个新阶层。这个阶层又在宋朝重要的经济生活海外贸易中占据着不可替代的地位，积累了巨额的财富，有的还具有相当的社会影响。宋神宗曾诏谕，“东南利国之大，舶商亦居其一焉”[16]，舶商指的就是包括穆斯林商人在内的番商。宋高宗也曾说，“市舶之利，颇助国用。宜循旧法，以招徕远人，阜通货路”[17]。因此，出于国家利益的考虑，宋政府必然会对这些有社会影响和经济实力的穆斯林商人实施延揽政策，以怀柔的方式使他们为国家效力。

从当时宋朝的海外贸易对象看：宋朝的海外贸易对象主要是阿拉伯、波斯和东

---

[14]《宋史》蛮夷篇1。

[15]《宋史》蛮夷篇1。

[16]《续资治通鉴长编拾遗》

[17]《宋会要辑稿》

南亚的伊斯兰地区。为了维护正常的邦交关系，宋政府十分重视对来华的穆斯林商人和贡使予以礼遇和款待。《宋史 · 大食传》中专门记载了来华贸易的大食商人的姓名、活动、携带的货物种类和贡品清单，并记载了宋政府为他们提供的优厚待遇和特殊礼遇。

从宋朝与并存的多民族政权相处妥协的情况看：在宋朝立国初期，其民族政策总体上看还是“贵中华、贱夷狄”，但在多民族政权存在的现实挑战面前，特别是檀渊之盟后，宋政府对北方少数民族政权辽国政治上的妥协，使其在民族宗教政策上采取了一种比较现实的态度。苏辙在宋元佑年间曾上书提出，“夷狄外臣本不须治以中国之罪”。这种从“贵中华、贱夷狄”到承认少数民族习俗和制度的特殊性、合理性的转变，使宋政府减弱了按照中国主流观念去强行判断少数民族是非的内动力。中国穆斯林商人作为宋政府眼中的夷狄之一，自然也得到了其对伊斯兰教信仰和习俗的宽容对待。

3.2 宋朝统治者怀柔制约政策的主要内容。宋朝时期对伊斯兰教的怀柔宽容政策，可以通过其在政治、经济、社会管理等方面的实践去分析和总结。总体上看，在政治方面是以夷治夷，在经济方面是倡商纳赋，社会管理方面是因俗而治。

宋政府在政治上以夷治夷的伊斯兰教政策的核心，是将其精英人物纳入到其政权运作体系之中，使他们成为巩固宋朝统治的体制内力量。以夷治夷政策在当时的时代背景和条件下，具有一定开明和先进的意义。宋政府是在绝对控制大局的情况下，延揽穆斯林精英为已服务，与清朝时期面对列强的侵略而提出的以夷治夷政策有本质区别。这个政策的具体体现，一是设立蕃学，倡导在华穆斯林及其后裔学习儒学,准许他们参加科举考试。如果说唐朝在科举考试中中榜者尚属凤毛麟角的话，随着蕃客子弟在华留居已达四五代，因此应试登科者已经大量增加。二是对有贡献的穆斯林商人给予政治上的待遇，授予官职。如宋开宝四年（公元 971 年），来华的穆斯林商人李珂末被授予怀化将军一职；宋神宗时期，大食商人蒲罗辛因贩运价值 30 万缗的乳香来华，贡献巨大，而授予承信郎职务；宋孝宗时期更是明确提出，“对招诱舶货，抽解货物，叠价五万贯以上者可补官”；闽南巨商蒲寿庚被政府“提举泉州舶司，擅蕃舶利者三十年”。三是为加强在华定居穆斯林的管理，宋政府划定区域设立了蕃坊，蕃长由蕃人选举、政府任命。蕃长穿中国官府，并在政府指定的蕃长司处理政事，负责招商工作，并主管蕃坊内的宗教事务，依照伊斯兰教法裁

决穆斯林之间的纠纷，“夷人有犯，其酋长得自治”，但较大的刑事案件需送上一级官府裁决。

宋政府在经济上倡商纳赋的伊斯兰教政策的出发点，是利用穆斯林商人与海外联系渠道的中介作用，发挥他们的经商才能和潜力，鼓励他们扩大业务，多纳赋税，使之成为政府的重要财政来源。这个政策的体现是多方面的，一是把穆斯林商人当做与国外贸易对象的桥梁。宋政府多次责成地方官员，要他们向番商交待，在其返回国内时，务必要向本国首领“致达言意”，转达彼此建立和加强联系的愿景。为达到这个目的，中央政府和各级地方政府不惜大派宴席，以“宾礼相见”，或于每年集中犒赏、宴请海商。据《宋会要》记载，每年这方面的费用不下3000万贯。二是提倡自由贸易。穆斯林商人贩运来的货物，除政府明令专营的商品外，其余的允许自行买卖，规定“蕃国及土生蕃客愿往他州或东京（开封）贩易货物者”，经市舶司许可，“给予公凭”，可自由销售和往来交通、食宿。三是防止和惩治官员的腐败。为防止和惩治官员的骚扰、勒索，维护穆斯林商人的合法权益，《宋会要》记载，宋政府严禁“市舶司监官及知州、通判等收买番商杂货及违禁物色。如违，当置之以法”。同时，为防止官员的腐败，政府允许“番商越诉，犯者计赃坐罪”。当然，宋政府在政策范围内保护穆斯林商人的同时，也考虑到他们巨大的经济实力可能会对地方经济秩序的冲击，因此限制穆斯林商人在当地大量购置房屋和土地、买卖物业，明令他们“毋多市田宅”。

宋政府在社会管理方面因俗而治的伊斯兰政策的核心，是为了使穆斯林“生无所忧、死者无恨”，而实现“大有益乎互市”的目的。宋政府认为，尊重蕃客的信仰习俗，有利于对外贸易，并在海外产生良好的影响。将民族宗教政策提高到加强对外工作的高度来对待。为了使“生者无忧”，宋政府允许穆斯林在聚居区建立清真寺。从现有的碑刻记载和考古资料等看，宋代在泉州有艾苏哈卜等3座清真寺，在扬州有仙鹤寺，在杭州、明州（宁波）等地也建立了清真寺。清真寺的建立，满足了穆斯林商人的宗教需求，也促进了伊斯兰教在当地的发展。为了使“死者无恨”，宋政府允许穆斯林按照伊斯兰教殡礼要求建立穆斯林公墓。宋代的穆斯林可以完全按照伊斯兰教的程序和要求处理殡葬事宜，而不受当地民俗的质疑和阻拦。目前，在泉州东坂尚有穆斯林公墓遗址，在广州有名为蕃冢的穆斯林公墓残迹，扬州有普哈丁墓，海南三亚的穆斯林墓群至今尚存。这些社会管理措施，不仅使穆斯林在华

安心居住和经商，也为宋朝在海外赢得了好名声，为宋朝的海外贸易拓展奠定了基础。

四、元朝时期的伊斯兰教政策

元朝对中国的统一，不仅结束了唐末以来国内的长期分裂动乱、数个地方政权同时并存的局面，也从此根本结束了中国历史分久必合、合久必分的政治割据，奠定了以后中国疆域的长期稳定。当时，元朝立国之初，进入中原的蒙古人，全数不过40万，而作为被统治者的汉族，人口在6000万以上[18]。面对如此巨大的人口差距，仅仅靠武力是难以稳固政权的。为了统治广大领土内的众多民族，维护自己民族的特殊利益，元代统治者制定了一系列民族政策，其中包括对待异族宗教的政策。由于民族关系形势严峻，蒙古统治者在这些问题上动了很多脑筋，倾注了极大的精力，自觉地利用异族宗教调节民族关系。

4.1 元代对伊斯兰教恩威并施政策的背景。元朝的创立者成吉思汗是一个没有宗教偏见的人，对各教一视同仁。他曾说："我对耶稣、穆罕默德、摩西、释迦牟尼四大先知都表示礼敬，恳求他们中间真正在天上的一个尊者给我帮助"[19]。

元朝政权根据统治不同民族的需要，对各种宗教采取了兼容并蓄、一律宽待的总体政策。因此，元代时期不仅佛教、道教盛行，伊斯兰教、景教、犹太教也得到了一定程度的发展。

元统治者希望通过对各宗教的宽容和接纳，使他们向被征服人民宣传蒙古统治者的恩威，以从精神上控制被统治者。对佛教，元政府在西藏建立了政教合一的政治体制，封喇嘛教萨迦派法王八思巴为帝师，"地方长官皆出自帝师之提举"[20]，八思巴的后继者10余代同样都具有极大权力和荣誉；对道教，成吉思汗于公元1219年秘密遣臣到山东莱州，邀请道教全真派领袖丘处机到西域，给以隆重待遇，赐号"神仙"，爵"大宗师"，掌管天下道教；对犹太教，忽必烈曾对其宗教节日"亲临行礼"；

[18] 梁方仲：《中国历代户口、田地、田赋统计》甲表1，上海人民出版社，1980年第1版。

[19] 马克·波罗：《马克·波罗游记》，第79页，商务印书馆，1972年第1版。

[20] 张践、齐经轩：《中国历代民族宗教政策》，第136页，首都师范大学出版社，1999年7月第1版。

对景教[21]，元世祖曾接见马可·波罗，并委托他致信教皇，请求派遣700教士来华传教[22]，并承担了来华传教士的全部生活费，在泉州的传教士安德鲁曾记载："余继续在此居住，依皇帝所赐俸金为生。据此间基奴亚商人之计算，照本年汇价，皇帝每年给余之俸金，可值一百金佛罗林（约为50英镑）左右云"[23]，元代末期中国的基督教徒已有3万余人[24]。这些情况说明，元朝统治者对各种宗教是基本一视同仁的，在统治者看来，不论什么宗教，只要规劝民众服从统治，驯化百姓，安分守己，达到"心服而后已"的目的，即可保护提倡。在泉州传教的安德鲁在一封寄回欧洲的信中曾说："在此大帝国境内，天下各国人民，各种宗教，皆依其信仰，自由居住。盖彼等以为凡为宗教，皆可救护人民"[25]。

元朝建立以后，为了维护蒙古贵族的利益和民族特权，实行社会等级制，推行具有明显民族歧视和民族压迫色彩的民族宗教政策。在四等人制下，对不同等级的人，在官吏任用、法律地位、科举名额和权利义务等方面，均有各种不平等的具体规定。在四个等级中，蒙古贵族具有最高的特权地位，其它三个等级相互牵制和制约，用来维护蒙古人的最高利益。具体来说，就是利用色目人来制约汉人，利用汉人制约南人，利用南人来削弱汉人，在这三组关系中，色目人的地位和特权仅次于蒙古人。其中，回回人就是色目人的组成部分。因此，元代回回的社会地位，使其在政治、经济、文化等各方面获得了宽容优待的条件，从而为伊斯兰教在中国的传播和发展创造了一个较适宜的条件。但是，回回人的所作所为只能为维护蒙古贵族的统治和利益服务，一旦越过这个底线，则同样会受到严惩。因此，元代的伊斯兰教政策总体上看是恩威并施。此外，元朝时期是中国各民族大迁徙、大融合的波澜壮阔的阶段，大批境外穆斯林来华定居繁衍，孕育了通称为回回的中国穆斯林阶层，使伊斯兰教在中国的发展有了更为广阔的群众和社会基础。因此，研究元朝时期的

---

[21] 景教在元代称为也里可温，有称聂斯脱里，指基督教聂斯脱利派。该派在唐代传人中国，汉名为景教。唐朝以后，景教在中原地区几乎绝迹。元朝人主中原后，景教也随之再次进人中国内地。

[22] 对这件事有多种不同的说法。如《多桑蒙古史》曾记载："1289年，教皇尼古拉四世遣同派教士数人赴中国，命教士约翰孟帖哥儿维诺率往。缘有波斯蒙古汉阿鲁浑之使者，言皇帝忽必烈虔奉基督教，遣请派传教士赴中国也。教皇以致忽必烈书付教士约翰赍往，书言闻汗优待基督教徒甚喜，并以所遣之诸教士嘱之"。多种说法中，教皇于忽必烈的书信来往是共识，差别在于传信人的不同。

[23] 江文汉：《中国古代基督教及开封犹太人》，第135页，世界知识出版社，1982年第1版。

[24] 张践、齐经轩：《中国历代民族宗教政策》，第148页，首都师范大学出版社，1999年7月第1版。

[25] 江文汉：《中国古代基督教及开封犹太人》，第149页，世界知识出版社，1982年第1版。

伊斯兰政策，还需要考虑民族大融合和回回人的社会地位这两个重要背景。

4.2 元朝政府对伊斯兰教政策的主要内容。元朝对伊斯兰教“恩”的一面，是从笼络回回牵制其它民族的目的出发，对回回采取了宽容优待的态度。“威”的一面是指回回人一旦触犯了蒙古统治集团的根本利益，就会受到限制和打击。总体上看，在元朝政府恩威并施的伊斯兰宗教政策中，恩的一面要大于威的一面。

元朝统治者对伊斯兰教的宽容优待，主要表现在以下几个方面：首先，在政治方面重用回回上层人士，使其在上层建筑中扮演重要角色，达到钳制汉人和其它民族的作用。由于回回人参加了蒙古统一中国的战争，因此一些回回将领成为蒙古帝国的达官显贵，有的出任封疆大吏，有的在朝廷供职，成为朝廷重臣，甚至官至丞相。元代历朝中央最高行政机关中书省担任右丞相、左丞相、平章政事、右丞、左丞、参知政事的回回人，计世祖朝 11 人、成宗朝 9 人、仁宗朝 4 人、泰定帝朝 3 人、顺帝朝 3 人[26]。在地方官的任命中，元朝规定“以蒙古人充各路达鲁花赤，汉人充总管，回回人充同知，永为定制”[27]。白寿彝先生在《元代回教人与回教》一文中也统计说，穆斯林在中央及地方任宰执者约有 50 人。回回官吏参与元朝统治，虽是帮助蒙古贵族统治各族人民，但对伊斯兰教在中国的发展确实起到了推动作用，造成了“元时回回遍天下”的局面。

其次，在法律法规方面，对回回人提供了诸多优惠。元代以前，回回人因通商需要可自由往来各地，但需要政府有关部门“给予公凭”。在元代，这条禁令被政府明令取消，使回回人可以自由来往于元帝国各地，并可自由居住。回回人作为色目人，在科举、荫叙等方面，享有比汉人优越的待遇。元史曾记载，政府举行科举考试时，蒙古人和色目人为一榜，汉人南人为一榜，前者比后者较为容易；在荫叙方面，《元史》记载说，“正一品子为正五，从五品子为从九，中坚正从以是为差。蒙古、色目人特优一级”。

第三，在经济方面，元朝给予回回传教士赋税和差役方面的优惠，并从回回商人中选拔官吏。元朝统治者认为包括伊斯兰教传教士在内的宗教人士，是“告天祝祷的人”，享受免除赋税和差役的特权。一些回回人因经商有道、善于理财，被政府选拔为管理财务的官员。《元朝秘史》中记载说，元世祖时期，经管财务的管理

[26] 杨志玖：《元史三论》，第 245 页，人民出版社，1985 年第 1 版。

[27]《元史》卷 6。

一般以回回人为多。这种官商一体的情况，是元代回回人的一个显著特点。

第四，在宗教管理方面，元代设立回回掌教哈迪所，作为管理伊斯兰教的专门机构，并对伊斯兰教采取了比较宽松的日常管理政策。在元朝时期，各族人民可自由选择宗教信仰，对选择信仰伊斯兰教的人也没有限制，一些佛教徒和蒙古人皈依了伊斯兰教。蒙古安西王阿难答曾率所部15万人改信伊斯兰教，并得到了忽必烈的许可。一些汉人和南人或为追求经济利益，或不安于下等公民的政治地位，也纷纷皈依伊斯兰教，冒充色目人，这既是穆斯林人数迅速增加的原因之一，也是日后伊斯兰教不断汉化和本地化的原因。

第五，在文化教育科技方面，由于元朝对伊斯兰教采取宽容态度，使伊斯兰教与儒学、喇嘛教三种文化在社会上并存，蒙古语、汉语、波斯语三种语言在社会上并用。在政府设立的最高学府中，除蒙古国子学、国子监，汉文国子学、国子监外，还设有回回国子学、国子监。为发挥回回在天文历法、医药、造炮等方面的特长，元政府专门设立了秩正四品的回回司天监、秩正三品的广惠司（负责御用回回药物及治疗的专门机构）、秩正三品的回回炮手军匠上万户府、秩正九品的常和署（掌管回回乐人）等。这些措施，反映了蒙古贵族对穆斯林在文化、教育和科技方面的倚重和信赖。

元朝对伊斯兰教的限制和打击，主要起源于伊斯兰教与蒙古统治者主流文化等的冲突和误解。简单划分，大体表现在以下两个方面：首先，对伊斯兰教不符合统治需要的经文内容深感疑虑。元朝时期，一些基督徒蓄意挑拨蒙古人和回回的关系，曾向忽必烈密告说伊斯兰教的经文中有要杀死一切异教徒的说法，引起了忽必烈的怀疑，便召集一些回回人质询此事。结果一个回回人承认说经文中确有此记载，忽必烈立即下令杀死了此人。最后，一个机智的回回人说："上帝命吾人杀多神教徒，其事属实。惟其所指之多神教徒，盖为不认有一最高主宰者，陛下在一切法令中既首列上帝之名，则不能在此类之列"，"忽必烈意乃释，厚赏此断事官"[28]。实际上，蒙古统治者虽然允许蒙古人改信伊斯兰教，但对蒙古贵族上层改信伊斯兰教，始终是保持警惕和疑惧的。上述"经文事件"，就反映了最高统治者的这种两面心态。阿难答皈依伊斯兰教虽得到了忽必烈的许可，但在忽必烈去世后，即位的元成宗铁

[28] 多桑〔瑞典〕著，冯承钧译：《多桑蒙古史》上册，第372页，中华书局，2004年5月第1版。

穆耳曾派遣两个大臣劝说阿难答改信佛教。未果后，铁穆耳又将其召到首都，当面劝说，无效后，将阿难答关押起来，后虽因担心招致民怨兵变而释放，但最后还是以篡夺帝位之罪将阿难答诛杀。

其次，以行政命令强令回回随蒙古风俗。成吉思汗时期，曾对回回人下诏说："彼吾奴也，饮食敢不随我朝乎"[29]，并要求穆斯林一律采用蒙古人宰杀动物的习惯，违反此令的要处死，并将其妻子、儿女、房屋和财产给予告密者。后该规定被人淡忘，而多不从之。在忽必烈时期，又重提此事，致使许多回回人家破人亡。多桑蒙古史曾记载，"当时中国亦有穆斯林不少，因有一事，致此辈受虐待者数年。有伊斯兰商人来自忽里及乞儿吉思之地，贡白鹘及白爪红喙之鹰。帝示殊待，赐以御食，其人拒不食，忽必烈询其故，对曰：'杀牲未遵其教法，其肉不洁，故不食。'帝恚，益以左右佛教徒及基督教徒之进谗言，遂重申成吉思汗法令，禁止用断喉之法杀羊，违者死，籍其家，以赏首告之人。于是告密者纷至，多破伊斯兰家而致富。奴隶之辈欲获得自由，亦告其主。如是者七年，伊斯兰教贵人及伊斯兰教教长乃求丞相桑哥进言于帝，言伊斯兰商人不复至于中国，例献之物因缺，而其货物所纳之关税因无所得，忽必烈乃收回其禁令"[30]。总体来看，元朝时期以行政命令的方式干预穆斯林生活的情况并不是普遍的现象，也没有形成国策。与元朝对伊斯兰教的重视相比，这种现象毕竟还是支流。

元王朝是中国历史上第一个由少数民族建立的全国性政权。在当时的历史背景和历史条件下，蒙古统治者以极为悬殊的人口比例以少治多、以落后治先进，只能推行保护自身特殊利益的民族等级、民族歧视和民族压迫政策，也注定了其政权不可能长久。但是，对中国伊斯兰教来说，在元朝恩威并施、以恩为重的伊斯兰宗教政策下，不但推动了伊斯兰教的兴盛和穆斯林在中国内地的广泛定居，同时由于穆斯林人口的急剧增加和定居区域的扩大，作为一种非主流文化和宗教，要在统治者恩威并施的政策中尽量扩大政治和经济利益，并避免因统治者翻手为云、覆手为雨带来的灾难，促使分散的回回人逐渐形成了共同的民族宗教心理，产生了一种聚合回回人的认同感觉。这既为后来信仰伊斯兰少数民族的形成奠定了基础，也促进了和加速了中国穆斯林的本地化进程。

---

[29]《元史》卷10。

[30] 多桑〔瑞典〕著，冯承钧译：《多桑蒙古史》上册，第371页，中华书局，2004年5月第1版。

五、明朝时期的伊斯兰教政策

元朝时期，统治者对汉族公开、野蛮和赤裸裸的猜忌、歧视、压迫政策，激起了广大汉族人民的强烈反抗，酝酿了元末以“驱逐胡虏、恢复中华”为口号，以推翻异族统治为目的的农民大起义，表达了汉族人民反抗民族压迫、恢复民族平等自尊地位的民族自觉性。但是，汉民族作为一个成熟的民族，以朱元璋为首的明朝统治者作为一个成熟的统治集团，对元朝残酷的民族统治政策的反省，并没有导致强烈的民族复仇情绪和民族复仇行为，相反却产生了一种比较清醒、宽容的民族平等意识。在这样一种具有平等意识的民族观念的指导下，明政府制定了一系列较为开明、宽容的民族宗教政策。

5.1 明代时期转相化导[31]伊斯兰教政策的背景。明朝时期，统治者在解决民族宗教问题时，既要适应回回人普遍信教的现实，以平等宽待的方式来处理伊斯兰教等宗教事务，同时又对色目人、蒙古人多有防范，一度禁止本类自相嫁娶和不许“胡服、胡语、胡姓”[32]，以民族同化的方式来对穆斯林和其它少数民族进行治理。这中间，穆斯林在明朝政权建设中发挥的重要作用和统治者面临的复杂民族关系，成为明朝确定伊斯兰教政策的重要依据。

5.1.1 从当时明朝政府面临的国际关系看。明朝逐渐崛起的时期，在中亚地区也兴起了强大的帖木儿帝国。两个帝国之间虽有西域相隔，并没有发生直接的冲突和对抗。但是，从战略上看，明朝对帖木儿帝国的警惕并不是多余的。帖木儿帝国的统治者，是蒙古王室的后裔，是成吉思汗的传人，在元朝被朱元璋推翻之后，他们发誓要为元复仇。只是由于明朝过于强大，再加上路途遥远，帖木儿帝国的梦想迟迟不能实现。永乐三年（公元 1406 年），帖木儿曾“假道别失八里率兵东”，但由于天气严寒、路途险阻，进展缓慢，再加上帖木儿于次年病逝，东征之梦遂告破灭。明朝廷对帖木儿的举动早有所闻，并命令甘肃驻军严阵以待。在明朝和帖木儿

---

[31] 所谓“转相”，就是把伊斯兰教对穆斯林的巨大精神影响，借用到说服穆斯林对明朝政权的归附服从上；所谓“化导”，就是用褒扬伊斯兰教的办法，在某些方面给予其和封建理学同样的政治礼遇，引导穆斯林接受中国传统文化思想，促其逐渐融合到汉族社会中去。

[32]《明太祖实录》卷 30。

帝国的对峙中，作为中间地带的西域和西北地区，其战略地位是非常重要的。因此，明朝政府重视当地的各族穆斯林是十分自然的。

5.1.2 穆斯林在明朝统治的建立和巩固过程中发挥了重要作用。在元末反抗统治者的大起义中，一些回回人成为起义军的将领，并在朱元璋推翻元统治的战争中发挥了重要作用，有些回回将领还成为明朝的开国元勋[33]，当时民间曾流传着“十大回回保国”的传说。明朝建国后，一些回回将领和官员在守卫边陲、开发边疆和抵御外侵等方面也多有贡献。如明洪武时期，回回将领沐英于十四年(公元 1381 年)平定云南后，留镇云南，沐英和其子孙为云南百姓多谋福利，为开发云南做出了重要贡献，深得明朝廷嘉许。万历年间的回回名将麻贵，率兵历镇大同、宁夏和辽东等要塞，并于万历二十五年（公元 1597 年）率兵抗倭援朝，凯旋而归；回回将领达云巡守甘肃、西宁等地，名震西陲，战功赫赫，被誉为“边将之冠”。回回将领在军事方面的突出贡献，大大提高了回回人在明朝统治者心目中的地位。

5.1.3 明代穆斯林在经济交流和发展中扮演着重要角色。经过元朝的发展，形成了“元时回回遍天下”的格局，到明代时期，回回人在水陆交通枢纽、要道和城镇中形成了大量的聚居区，他们成为中国社会经济活动的重要载体和中介。在传统的农业领域，穆斯林将先进的农业技术传入到了甘肃、宁夏、云南、贵州、广西等边远地区，为发展明代农业做出了贡献。在商业领域，明朝通过海路与东南亚、西亚等穆斯林国家联系，回回人是重要的中介者和参与者，因此穆斯林不仅在明朝政府管辖的范围内从事商业活动，还往返于西域各国，直接推动了与境外国家和民族的交流，更使明朝政府认识到了回回商人的特殊作用，要求各级地方官员为他们的往来买卖提供方便，过关津渡口时不许阻滞。明朝时期，回回手工业的发展为经济增添了活力，制药、制瓷、制革、香料加工等行业成为他们的特色产业，有的商品还成为明朝官方大宗对外贸易的主要商品。此外，在明朝立国和抗击北元的过程中，在西北地区有深厚影响的伊斯兰教的取向十分重要，特别是明朝所需要的马匹等军用战略物资，主要来源于西北地区，明政府不会不注意到这个现实需求，而在宗教政策上有所迁就。

5.1.4 在科技方面，回回人也为明朝的发展做出了较大贡献。36 卷本的《回回

[33] 详见本书第 6 章第 4.4 节。

药方》，丰富了传统的中医中药。朱元璋对回回人在天文学方面的学识十分重视，专门设立了回回司天监，负责“修订历数”、“议历法”、“占天象”等，制定的《回回历》、《大统历》沿用长达300年，翻译的伊斯兰天文学书籍《明译天文书》、《七政推步》等流传至今。

5.2 明朝的总体民族观和宗教政策。明朝时期，中国境内居住着50多个民族，少数民族在明代的政治、经济、社会生活中逐步占有重要的地位。因此，治理散居在全国的少数民族，解决各民族之间的经济文化交流，协调汉族和少数民族的利益关系，处理少数民族的宗教信仰，等等问题，成为明统治者迫切需要解决的问题。纵观明朝的统治史，其既有“内中华外夷狄”的大汉族思想，也有“华夷一家、一视同仁”的另一面，这两面交替出现，成为明朝宗教民族观和政策的一个重要特点。但总体看，“华夷一家、一视同仁”的思想是占主流的。因此，朱元璋虽然在内地禁止“胡服、胡语、胡姓”，但也主张对少数民族“当顺其性”、“顺而抚之”，主张利用教育手段，“设学校，置教官，教民子弟，变其夷俗”[34]。

朱元璋曾针对一些大臣对元朝“妄加诋毁”的言辞，告诫臣民说，“元虽夷狄，然君主中国且将百年，朕与卿等父母，皆赖其生养，元之兴旺，自是气运，于朕何预”[35]。在立国后不久，又颁布诏书说，“我国家受天明命，统御万方，思抚善良，武威不服。凡在幅员之内，咸推一视之仁”，境内各民族和人员，“皆吾赤子”，“蒙古、色目虽非华夏族类，然同生天地之间，有能识礼义，愿为臣民者，与中原之人抚养无异”[36]。明成祖也曾强调，“人性之善，夷狄与中国无异”[37]。

明朝统治者从上述民族宗教观出发，形成了统治少数民族的基本思想和策略，这就是刚柔相济、以夷治夷的政策。他们把这些思想运用到不同地区的不同民族中，又产生了一系列的具体政策。明朝政府的这些民族宗教政策和制度，是在集历代统治者之大成的基础上，不断加以丰富和完善而成的，对我国统一多民族国家的形成和发展做出了重要贡献。明朝的一些民族宗教政策不但后为满清政府继承，而且其基本思路和做法，对我们今天处理民族宗教问题，也有一定的借鉴和启示意义。明

[34]《明太祖实录》卷39、卷147。

[35]《明太祖实录》卷53。

[36]《明太祖实录》卷21。

[37]《明太祖实录 》卷126。

朝对伊斯兰教转相化导的政策，就是在上述民族宗教思想和政策的基础上，结合中国穆斯林和伊斯兰教的实际情况而产生的，是其对少数民族和宗教总体政策的组成部分之一。

5.3 明朝转相化导伊斯兰教政策的基本内容。转相化导的政策，其实质是从笼络安抚穆斯林的现实需要出发，利用其宗教影响达到“阴助王化”、“共尊中国”的统治目的。转相，就是把伊斯兰教对穆斯林的巨大精神影响，转化到说服穆斯林对明朝政权的归附和依顺上来；化导，就是用褒扬伊斯兰教的办法，把它提高到和封建理学同样“仁覆天下，道冠古今”，“深原于正理”的高度，从而引导穆斯林接受中国传统文化思想，逐渐淡化原先的民族和宗教意识，融合到汉族社会之中[38]。为确保转相化导政策的实现，明政府对伊斯兰教采取了优容宽待和约束化导的两手策略。

5.3.1 明政府对穆斯林的优待措施。“明人对于回教，多致好评。政府亦从未有禁止回教之事，与佛教、摩尼教、耶稣教之屡受政府禁止者，其历史特异也”[39]。明政府对伊斯兰教和穆斯林的这种优待，具体表现为：

一是，最高统治者对伊斯兰教进行褒扬，最典型的就是朱元璋曾亲作百字文颂扬伊斯兰教[40]。

二是，对穆斯林的宗教信仰表示尊重。为满足穆斯林的宗教生活需要，皇帝亲自下令修建、扩建和整修了一批清真寺；允许穆斯林履行宗教功课到麦加朝觐，明朝时期出现了许多名字前面冠以哈吉的穆斯林，如郑和的祖父和父亲都被称为哈吉，说明他们都曾到麦加朝觐过。郑和下西洋本身也带有宗教意味，日本学者认为郑和下西洋，是以“中国的伊斯兰教徒为主角，以东南亚、印度、西亚各国的伊斯兰教徒为配角而展开的不平凡的伊斯兰教的事业。倘若如此，成祖的意图另当别论，而在中国的伊斯兰教徒中间，说不定还带有探求由海路到麦加巡礼的可能性这样的目的”[41]。“永乐十一年（公元 1413 年）四月，太监郑和奉敕差往西天方国，道出陕西，

---

[38] 余振贵：《中国历代政权与伊斯兰教》，第 115 页，宁夏人民出版社，1996 年 11 月第 1 版。

[39] 白寿彝：《中国伊斯兰史研究存稿》，第 361 页，宁夏人民出版社，1983 年第 1 版。

[40] 详见本书第 6 章 4.4 节。

[41] 寺田隆信〔日〕著、庄景辉译：《郑和－联结中国与伊斯兰世界的航海家》，第 144 页，海洋出版社，1988 年第 1 版。

求所以通译过于、可佐信使者，乃得本寺掌教哈三焉”[42]。据此，中国学者认为郑和是在第四次下西洋时到麦加朝觐的[43]。此外，政府还鼓励整理翻译伊斯兰经典和天文历书；对来华的穆斯林生活习惯予以体恤，“当外国使节来到皇宫大殿时，他们被引进餐厅就席。餐厅里分设穆斯林席和非穆斯林席，有不同厨房供应[44]”。

三是，政府颁布了一些安抚穆斯林和保护清真寺等宗教设施的政令。如，明永乐五年（公元1407年）五月，皇帝曾给苏州砂皮巷惠敏清真寺主持米里闪思丁圣旨，说，“米里闪思丁，早从马哈之教，笃好善导引，善数文，能敬天上益切志诚眷兹行良可尚嘉。今特授尔以敕谕护持，所在官员军民一应人等，毋得慢侮欺凌，敢有政违朕命慢侮凌者，以罪罪之”[45]。

四是，善待入附者。明朝时期，从西域来华居住的穆斯林约有15万人。对这些入附者，明朝政府都做了比较妥善的安置，尤其是在中前期，基本上是给予优待的。《明代西域回回入附中原者考》一文介绍说，从明洪武至宣德年间，入附的回回多是西域的上层人士，明政府多授以官爵，赐以冠带、衣、钱钞和房屋，待遇十分优厚。明英宗天顺元年（公元1457年），南京锦衣卫统计，仅在该卫安插的入附回回就多达250人。对于普通的入附回回，明政府也予以妥善安置，划拨耕地，并免除赋税，使之能获得生机和发展。

5.3.2 明政府对伊斯兰教的约束措施。明朝统治者为维护其根本利益，在对伊斯兰教予以尊重的同时，也针对伊斯兰教制定了一些约束办法，并试图导引中国穆斯林不断与以儒家文化为代表的汉文化融合。主要表现在：

一是，用行政手段促进同化。《明律》卷6规定，“凡蒙古、色目人，听与中国人为婚姻，不许本类自相嫁娶。违者，杖八十，男女入官为奴”。回回人是色目人的主要组成部分，这条法律虽对汉回通婚和穆斯林人口繁衍提供了合法依据，但就其条文本身来看，实际上是对回回人进行了限制；在内地禁止“胡服、胡语、胡姓”，使回回人变胡姓为汉姓，并改变了其服饰、语言等方面的习俗，这是统治者有意模糊回回人的种族意识，为促其汉化而制定的重要行政措施。由于这样的环境，明朝

[42] 嘉靖二年（公元1523年）重修清静寺碑记文。

[43] 马利章：《郑和朝觐记闻》，载于《郑和与回族伊斯兰文化》，第116页，宁夏人民出版社，2005年7月第1版。

[44] 阿里·阿科拜尔〔阿〕著、张至善等译：《中国记行》，第95页，三联出版社，1988年第1版。

[45] 余振贵、雷晓静主编：《中国回族金石录》，第202页，宁夏人民出版社，2001年11月第1版。

时期担任官员的穆斯林大多隐瞒其族属，并且疏远伊斯兰教，造成了“一人宦途必得出教”，“官至二品即反教”的局面。这种现象即使穆斯林中的精英人物疏远本民族及其文化，也使一些穆斯林更加固守自己的传统，远离汉儒文化，对中国伊斯兰教的正常发展十分不利。

二是，加强政府对清真寺的控制与管理。明朝时期，政府命令清真寺只设立教长，而不再设立教法官，撤销了过去清真寺掌管民间纠纷和诉讼的权力；各地清真寺掌教要向吏部清吏司申请,履行注册等级手续,并在政府颁发“副札”（公文）后，才可履任，这是明朝管理清真寺教职人员的一项重要措施。这些措施主要是担心外族政治势力膨胀，妨碍国家司法，更好地维护皇权。

三是，对当年投靠蒙古人反宋的回回人，以及私下联络回回人的汉族人予以严厉打击。

四是，要求穆斯林在日常宗教生活中将封建纲常伦理作为重要内容，不仅在政府设立的学校中，而且在清真寺内，都要宣讲封建纲常伦理道德，将之与伊斯兰教经文并举，以此来教化和约束穆斯林。

总体来看，在明朝时期转相化导政策下，中国伊斯兰教逐渐改变了过去的相对封闭状态，开始较大范围、较多层次、较广地域地与中国传统文化进行交流融合。明朝后期，内地形成了回族等穆斯林共同体，出现了经堂教育和以儒释经等文化活动，新疆维吾尔族全部皈依伊斯兰教，成为中国伊斯兰教稳步发展并逐渐定型的重要时期。

六、清朝时期的伊斯兰教政策

清朝作为一个空前统一、强大的封建帝国，其民族宗教政策有着其他历代王朝所没有的特色和特点。特别是在清朝后期，中华民族面临着西方帝国主义和殖民主义者的侵略，民族和宗教问题在侵略和反侵略、团结和反分裂、歧视和平等等一系列矛盾中，显得格外复杂。

6.1 清代政治统治的主要特点。清朝前期是中国历史上疆域空前辽阔的一个时

期，基本奠定了近代中国的版图。周恩来同志曾经评价说："清朝以前，不管是明、宋、唐、汉各朝，都没有清朝那样统一。清朝起了统一的作用"[46]。为了维护国家的统一和统治者利益，清政府在政治方面采取了一系列措施。主要有以下朝代特点：

中华民族大一统观念的形成。清朝立国以后，在边疆政策方面一改明朝时期安土重迁、平和宽柔的特点，在开疆拓宇方面显得威猛非凡。康熙时期，平三藩、收台湾、安中原、打败葛尔丹、初降蒙古、击退沙俄的侵略。乾隆时期，统一天山南北、平定了准噶尔、设立了新疆行省，击败了廓尔喀侵略军、改革西藏管理体制、行使了完全主权，等等。这些出手不凡的举措，不但使清朝的疆域空前扩大和巩固，更使人们的思想观念发生了根本变化，"夷夏之防"、"华夷之辨"的狭隘思想被冲破，形成了中国大一统的思想。雍正皇帝曾明白地阐述说："自我朝入主中土，君临天下，并蒙古极边诸部落俱归版图，是中国之疆土开拓广远，乃中国臣民之大幸，何得尚有华夷中外之分"[47]。到乾隆十九年（公元1754年），清政府在承德山庄丽正门上，用满、蒙、汉、维、藏五种文字书写门额，初步显示了"五族共和"的意识。对新开拓的疆域，清政府并没有仅仅满足于占领，而是从长计议，加强了经营，不但派驻大臣和军队长期驻守，而且动员内地人民前往开发，不但提高了边疆人民的发展水平，更重要的是促进了民族的融合与同化。随着边疆地区经济和社会的发展，元、明时期在南方形成的土司制度开始阻碍了先进文化的进入和社会的进化，因此从雍正时期清政府依靠强大的经济和军事实力，开始在云、贵、川推行改土归流政策，发展了这些地区的农业、教育、文化事业，促进了民族团结，有利于国家的统一。清朝建立统一的多民族国家的过程，实际上也是一个不断反对民族分裂的过程，收复了许多国土，巩固了边疆安全，如平定沙俄支持的新疆阿古柏叛乱，粉碎了西方帝国主义势力制造民族分裂、瓜分中国的图谋。

民族歧视压迫政策和怀柔同化并举。满族人口和内地人口数额的巨大反差，决定了民族歧视和民族压迫成为清政府民族宗教政策的基调。在整个清朝统治时期，满族人作为一个特殊民族，始终凌驾于国内其它民族之上，清朝统治者以首崇满洲政策保证了满族人的政治、军事、经济特权。为了钳制汉人，满清统治者把蒙古族

---

[46] 周恩来：《关于我国民族政策的几个问题》，载于《周恩来统一战线文选》，第378页，北京人民出版社，1984年第1版。

[47]《大义觉迷录》，转引自张践、齐景轩：《中国历代民族宗教政策》，第213页。

视为天然的盟友，与之结成战略同盟，基本实现了“以蒙古部落为屏藩”[48]的战略构想。同时，清政府大兴文字狱，迫害汉族知识分子，并在社会管理方面对汉族采取了诸多苛刻的政策。满族统治者为了显示其主导地位，以“移风易俗”为理由，强迫汉族等人民接受满族人的风俗习惯，实施硬性的民族同化政策。在满清王朝实施民族压迫和歧视政策的同时，他们还对其它少数民族采取了怀柔同化的另外一手，两者并举。第一，以因俗而治为民族政策的指导思想。如在同化汉族人的过程中，清政府遭到了汉族人民的强烈反感，因此在对待边疆少数民族时，转而放弃了生硬的做法，采取了“缠头环耳各随宜，何必衣冠尽改之”[49]的变通策略。第二，以崇尚理学拉拢汉族知识分子，康熙皇帝本人就是倡导程朱理学的主帅，其结果是笼络了一大批曾经反清的汉族知识分子。第三，在边疆少数民族地区大力兴建学校，鼓励少数民族子弟上学，扩大礼仪教化，并在科举考试中相应地扩大了边疆地区的录取名额。清政府在少数民族中兴办教育，主观目的是“以弦诵柔其桀骜之性，以衣冠化其榛 之风”[50]，但客观效果也确实传播了民族和睦、国家统一的思想，增加了民族之间的凝聚力和向心力，促进了民族地区经济文化事业的发展，致使“儒教日兴而悍俗渐变”[51]。

6.2 清朝对伊斯兰教政策的具体背景。在清朝民族宗教政策的大背景下，其对伊斯兰教的政策还有一些独特的背景和原因。一是，清朝时期的中国穆斯林数目已经达到了相当数量，并且分布广泛。在道光年间，仅回族穆斯林的数量就达到了200万，并主要分布在西北、西南地区。对这个情况，清统治者不能不高度注意。二是，幅员辽阔的新疆地区是沙皇俄国一直觊觎的地区，而准噶尔上层贵族对维吾尔族人民的控制，又使清政府的影响难以达到新疆。为了实现政治上的真正统一，清政府对争取当地穆斯林归顺朝廷之事给予高度重视，因此对新疆穆斯林的习俗和宗教信仰给予了相应的尊重和认可。除乾隆十九年（公元1754年）在承德避暑山庄丽正门上以满、蒙、汉、维、藏书写门额外，乾隆又下令将沈阳的大清门，以及永陵、福陵、昭陵等清朝祖陵的石碑，用五种文字镌刻。三是，在清朝统治初期，

[48]《清圣祖实录》卷275。

[49]《清高宗实录》卷551。

[50]《清史稿》卷28。

[51]《清史稿》卷31。

不断有回族人民起义，站在反清斗争的前列，其表现出的剽悍勇敢精神，让清朝统治者印象深刻，使他们对伊斯兰教和穆斯林不敢掉以轻心。

因此，在其政权机构建设中，统治者设立了许多专门的机构，如中央的理藩院专门设立了管理回部事务的徕远司，军机处也参加对回部事务的处理；在地方上设立了伊犁将军，统管新疆事务，在南疆派驻参赞大臣，节制南疆各地。

6.3 清政府对伊斯兰教政策的演变。在整个清朝统治时期，对伊斯兰教的宗教政策在不同时期和不同条件下，是不断变化的。先后经历了“齐其政而不易其俗”、“以回制回”等治理策略。

6.3.1“齐其政而不易其俗”的政策。清朝的宗教政策，突出表现为利用喇嘛教作为精神工具来统治广大的蒙藏人民。清朝政府在早期对待伊斯兰教，虽然没有象对待喇嘛教一样给予那么高的政治礼遇和经济特权，但根据其民族宗教基本政策和穆斯林在清朝社会中的影响和地位，在要求穆斯林服从其统治及遵守其法律制度的前提下，采取了不仅允许其存在和发展，还给予了适当尊重的宽容政策，即“齐其政而不易其俗”政策。清朝前期的这个宗教政策，使中国穆斯林的宗教信仰和风俗习惯得以保持，使伊斯兰教在中国的发展得以继续进行，并呈现出了新的特点。

采取保护穆斯林宗教信仰的政策。清朝时期，北京牛街是穆斯林在北方的主要聚居区，牛街清真寺更是一座影响很大、历史悠久的清真寺院，平常宗教活动十分兴盛。康熙三十三年（公元 1694 年）六月，康熙皇帝接到牛街穆斯林“夜聚明散，图谋造反”的密奏后，立即召集军机大臣研究，后又携大臣到牛街微服私访，亲自验证到晚上许多穆斯林到清真寺是从事正常的宗教活动，并无造反的意图。因此，康熙颁布了一道圣旨：“回，逐日五时朝主拜圣，并无食朕俸，亦知报本，而汉不及回也。通晓各省，如官民因小不忿，借端虚报回教谋反者，职司官先斩后奏。天下回民各守清真，不可违命，勿负朕恩有爱道之意也”[52]。在清朝前期，一些大臣曾多次上奏要求严禁伊斯兰教，如山东巡抚曾报告说：“回教，不敬天地，不祀神祇，另立宗主，自为岁年，党羽众盛，济恶害民，请概令出教，毁其礼拜寺”，雍正皇帝传谕说：“彼之礼拜寺、回回堂，亦惟彼类中敬奉而已，何能惑众？朕令汝等禁新奇炫幻骇人之事。如僧、道、回回、喇嘛等，其来已久，今无故欲一时改禁革除，

[52] 见牛街清真寺保存的木制圣旨牌。

不但不能，徒兹纷扰，有是治理乎”[53]。后来，雍正皇帝又针对大臣禁止伊斯兰教的奏折说："数年来屡有人具折密奏‘回民自为一教，异言异服，且强悍刁顽，肆为不法，请严加惩治约束’等语。朕思回民之有教，乃其先代留遗，家风土俗，亦犹中国人之籍贯不同，嗜好方言亦遂各异。是以回民有礼拜寺之名，有衣服文字之别，要亦从俗从宜各安其习”[54]。

尊重穆斯林的信仰和风俗习惯。《清真指南》曾记载，"康熙十八年(公元1679年)己未，皇上猎狩于蠡城，登清真阁，见架置天经，徘徊不忍去，诏寺人能讲者来，蠡人无有应诏者。二十一年秋，西域国臣以天经进，上谕礼部侍臣传京师内外，诏能讲者来，皇上登景山以待。时日将晡，次日欲幸五台，及诏至，乃教领之能诵而不能讲者。侍臣复旨，上曰‘今朕亦忙促，令彼暂回，以率伊众，俟游五台回，宣能讲者，勿虚朕望’"。这段记载说明，康熙皇帝对伊斯兰教表示关心，并想了解伊斯兰教经典《古兰经》的迫切心情。乾隆四十七年（公元1782年），江苏以刘智的《天方典礼》进呈，经乾隆批准，被收入四库书目著录，成为《四库全书》内收存的伊斯兰教著作。此外，清朝在统一汉族地区时，曾强制汉民族改变传统生活习惯，激起了人民的强烈反抗。鉴于这个历史教训，清朝在统一新疆即管理边疆少数民族过程中，采取了“不令汝等更改衣冠，照旧各安业生”[55]的政策。清廷平定南疆后，允许伊斯兰教历法和伯克官制继续沿用，保护和卓和圣裔的麻札，关于服饰、发辫等方面的要求，除四品以上伯克外，其余维吾尔族穆斯林均沿旧俗。曾问吾在《中国经营西域史》一书中，曾就此记载说，“回人不著清朝服制”，“清廷最重视之发辫，回人亦不得留之”。

招抚归顺的维吾尔族首领。乾隆二十八年(公元1763年)，维吾尔族伯克霍集斯、霍什克等一行多人来京，清政府赐予府邸，授予官职，设立回人佐领事务处，并为他们专门盖了清真寺（即西长安街清真寺)，寺内人士皆吃皇粮。“清朝时期最佳的、可称之为样本的一块穆斯林石碑，是乾隆皇帝下令在北京建立的那块石碑，这块石碑竖立在乾隆皇帝下令用官费修建的一座清真寺内”，“这个清真寺是1764年用官费修建的，而记载此事以作纪念的石碑，也是同时建立的，汉文、突厥文、蒙文和

[53]《宫中档雍正朝奏折》第三辑，第177页。

[54]《清世宗实录》卷94。

[55]《朱批奏折》(民族类)，卷455。

满文四种文字的碑文，是刻在同一石碑上的，两种文字刻在石碑北侧，两种文字刻在南侧”，“在汉文碑铭的末尾，是乾隆皇帝所盖的印章”[56]。碑文中正式阐述了清廷对伊斯兰教的政策：一是，“思所以统同合异”，“初不在辟其教而娇揉之也”。也就是说，为了多民族同一帝国的利益，不必否定伊斯兰教。二是，“因其教以和其众”，“用是宠绥”。也就是说创建该寺是承认伊斯兰教的标志，但并不是提倡伊斯兰教。三是，“西向北向[57]，同皈一尊”，“会极归极，万邦是若”。就是说，无论是向西还是向北跪拜，表达的敬意是一样的，正如众星围绕天空运转一样，人民也跟随我们前进。只要穆斯林服从皇帝，就允许其活动。这三条政策，从对维吾尔族的招抚，扩大为对整个中国伊斯兰教的政策，可以说是对“齐其政而不易其俗”政策的一个阐述和解释。在这个政策下，清廷对中国伊斯兰教的上层和精英人士进行了网罗，通过科举考试，使一些内地穆斯林成为清政府的要员。雍正时期曾在颁发的圣谕中说：回民中“有志上进者甚多，应试服官同于庶士，而以文武科出身荐登显秩、为国宣力效忠者常不乏其人”[58]。直隶河间府的回民白愰涵，于顺治六年（公元1649年）中进士，后官至吏部郎中；江苏仁和县回民丁澎，于顺治十二年（公元1655年）中进士，官至礼部郎中。

清朝政权前期“齐其政而不易其俗”的伊斯兰教政策是有条件的，必须要顺从满族的统治。同时在执行过程中，还伴随着一系列的管制措施，主要有：一是为加强皇权统治，要求在清真寺内设立万岁牌，让穆斯林集众诵经，祝皇帝万寿无疆。“法令强制规定每个清真寺都必须设立一个皇帝牌位，叫做万岁牌。这个牌位要放在清真寺大殿附近的宣讲台上，当举行礼拜时，把这个牌位拿掉，或用一张纸写上真主两字，并将它放在牌位前面，然后进行跪拜。所有各种不同的措施，表明穆斯林对万岁牌进行礼拜是在不得已的情况下采取的”[59]。在清真寺放置万岁牌的做法，一直延续到清末。据1936年的《月华》杂志介绍，“冀东消息：查各地清真寺，大殿宣讲台上，皆设有万岁牌一方——今已取消不少——上书皇帝万岁万岁万万岁一行

[56] 马歇尔·布鲁姆霍尔〔英〕：《中国伊斯兰教：一个被忽视的问题》，第106页，伦敦，1910年版。

[57] 中国皇帝[illegible]时面南背北，因而文武官员向北跪拜，故说“北向”；穆斯林礼拜时面向麦加方向，即西方，故称“西向”。

[58]《清世宗实录》卷94。

[59] 马歇尔·布鲁姆霍尔〔英〕：《中国伊斯兰教：一个被忽视的问题》，第108页，伦敦，1910年版。

金字”[60]。二是在律令上对穆斯林严加管束。清朝政权对清真寺掌教人员实行严格控制政策，由礼部清吏司掌握和管理对各清真寺人员的考核事宜，并负责颁发札副。在刑法上对穆斯林的处罚特别严厉，“回民行窃，结伙在三人以上，俱发云贵极边烟瘴充军”。在日常管理方面，自雍正年间开始推行约束穆斯林的乡约制，即以每一个乡的乡约向政府具结担保不发生违法犯禁的事情，以换取政府允许其在本乡中的宗教领导权。

6.3.2“以回制回”的政策。西北地区门宦制度出现以后，发生了新旧教派的激烈冲突。清政府本应从中居调，促使新旧教派的矛盾和平解决。但是，清政府反而派兵镇压，酿造了苏四十三等领导的回民反清起义。乾隆在镇压回民起义过程中，形成了“以回治回”的治理策略。

乾隆二十六年（公元1761年），倡导新教的马明心到循化传教，“撒拉回民贺麻路乎、苏四十三延于家，拜为师，从之者寖众，遂别于新教”[61]。次年，马明心与老教教主在循化因讲经争执而讼于循化官府。官府判处双方各回原籍。但是，由于新教在循化的发展过快，从公元1769年起，新老教开始产生纷争，继而发生激烈争斗，互有杀伤。在处理纠纷过程中，地方官员采取了过分偏袒老教的做法，激起了新教首领苏四十三等领导的哗变，并围攻西北重镇兰州。为应对哗变，地方政府派人逮捕了在定西县居住的马明心，勒令其劝苏四十三撤退，遭拒绝后，将马明心杀害。苏四十三围攻兰州，使清政府大为震惊，乾隆在处理该问题时，首先考虑的是利用新老教派之间的矛盾，削弱西北地区伊斯兰教的力量，拟定了“以回治回”的治理策略。他曾两次对军机大臣降圣旨说：“逆回本因争立新教致互相仇杀。今阅该督折内所称杀官抗拒、占据州城之贼，如系新教首逆，即应明切晓谕旧教之人，赦其互相争沙之罪，作为前驱，令其杀贼自效。如此以贼攻贼，伊等本系宿仇，自必踊跃争先，既壮声势又省兵力。而贼势益分，剿灭自易”，“新教旧教既自相仇杀，必非结伙，或赦一剿一，以分其力，未尝不可，而且互相仇杀之罪，俟事后再定”，“此案用旧教除新教，最为持紧关键”[62]。在乾隆的授意下，清军在镇压苏四十三哗变时，让老教的人当先锋，“第一排系旧教士兵，第二排为绿营兵丁，第三排系驻防满兵，

[60]《蓟县清真寺革俗取消万岁牌》，载于《月华》杂志，第8卷，第10期（1936年）。

[61]《循化志》卷8。

[62]《清高宗实录》卷1127。

其领官员在后督战”[63]。

新教哗变被平定之后，被遭到严令禁止。参加过哗变的新教教民几乎被杀绝，新教的清真寺被摧毁，其经文严禁传诵，教徒要重新返归老教。在处理教争过程中，新教是打击的对象，老教是拉拢的对象。但是，实际上老教也没有得到任何好处。新教被镇压后，老教也受到了牵连，因为它与新教的相互仇杀还要惩治，老教也不能再增设清真寺，不许留外地穆斯林居住和学经，等等。

“以回治回”的治理措施，虽然平定了新教，牵制和削弱了老教，但是随后出台的一些不利于民族关系的新规定，为回汉关系的紧张埋下了祸根，开启了汉回人民之间对立和仇视的先河。如，乾隆五十四年（公元 1789 年）十月，陕甘总督颁布了五项禁令：“一禁搀夺；一禁勾引留窝，一禁抱养及该归回教，一禁添造清真寺，一禁诬告”[64]。同时，清政府做出的各清真寺只能聘请本地穆斯林教习经文，不得外聘教师的规定，也使各地的穆斯林更加封闭，进一步加剧了伊斯兰教内部的对立和排斥。

平定新老教派之争后，清廷下令各地行政长官追查回民违禁事例。山东、广东、山西、四川、广西、山西、湖南、湖北、福建、云南、贵州、安徽、福建、浙江、奉天等地的督抚们，立即在各自辖区内对清真寺和穆斯林进行清查。虽然各地的奏折中普遍认为，经“一体稽查，回民实属安静”，穆斯林与“土著民人比闾而居，彼此相安”，穆斯林“俱属安分守法”[65]。但此举使全国各地的清真寺和穆斯林几乎都受到盘查，人人自危，伊斯兰教的活动受到严重压制。

为进一步削弱伊斯兰教的力量，清政府开始调整对汉族的统治政策，玩弄起了“护汉抑回”、“以汉制回”等手腕。清政府的这些政策，进一步加深了回汉人民的误解，“日积月累，仇恨滋生”。到道光、咸丰年间，关中渭南、临潼、大荔一带，开始出现回汉仇杀事件，最后导致了陕甘回民起义的爆发。而公元 1856 年爆发的云南回民起义，也是因为回汉争矿械斗，地方政府“助汉杀回”而引起的。

陕甘和云南回民起义被扑灭之后，清廷对伊斯兰教的管制进一步加强。起义的失败，不但使穆斯林反清活动的失败和遭受镇压的厚重阴影长期笼罩着穆斯林，而

---

[63]《甘肃省新通志》卷 47。

[64] 白寿彝：《回回民族底新生》，东方书社，1951 年第 1 版。

[65]《清仁宗实录》卷 359。

且产生了一系列恶劣的后果。一是穆斯林的田产被剥夺，被强迫迁离原有家园，在经济上遭受巨大打击。二是清政府把清兵的恶劣行径，统统加到穆斯林的头上，进行丑化穆斯林的宣传，挑拨回汉民族关系。三是干预和阻挠了伊斯兰文化的发展。由于外部环境的日趋恶劣，传习已久的回回医术日渐衰落，回回天文学也再无人过问。由于社会上对穆斯林的歧视，一些穆斯林不再让孩子念汉文书籍，而埋头于宗教生活。伊斯兰教在经过一段时间的开放式发展后，又再次进入了封闭发展的时期。

七、民国时期的伊斯兰教政策

民国时期的伊斯兰教政策，基本上是以孙中山先生的民族宗教政策为主轴的。“孙中山倡导革命，鼓吹‘汉满蒙回藏五族共和’，鼓吹‘信仰自由’。这无论就教内的形势或国内的形势来看，伊斯兰都要走到另外的一个时代的”[66]。在推翻满清政府的长期革命活动中，孙中山先生“非常同情穆斯林的处境，十分重视发挥穆斯林的革命作用。北洋政府和嗣后建立的南京国民政府鉴于前朝的历史教训，对伊斯兰教均采取了认同的态度，允许穆斯林有宗教信仰自由，但这两种政权的阶级本性，又使他们对伊斯兰教的政策脱离不了大汉族主义的窠臼”[67]。

7.1 孙中山的民族政策。在孙中山的早期革命活动中，对伊斯兰教的了解和接触并不多。在辛亥革命期间，他与回族穆斯林学者王宽结下了深厚的革命友谊。民国伊始，甘肃总督升允反对共和，负隅西北，鼓动甘肃和新疆的清兵出兵勤王。当时，担任甘肃提督的穆斯林将领马安良受升允蛊惑，率兵东向讨伐，前驱很快占领重镇咸阳，震动了民国政府。鉴于当时复杂的形势，民国政府决定以和平方式解决马安良问题，派要员请著名的穆斯林学者王宽劝说其归附民国，王宽当即向马安良发了一份言辞恳切的电文。针对升允关于共和政体不适合中国且有害于伊斯兰教经典的谣言，王宽旗帜鲜明地指出，“共和成立，五族平等，信仰自由，无妨教典。弟以伊玛尼为证，誓诸真宰：共和政体，决无妨害吾教，请勿中奸人谣言之诡计”；针

[66] 白寿彝：《中国回教小史》，第 90 页，宁夏人民出版社，2000 年 6 月第 1 版。

[67] 余振贵：《中国历代政权与伊斯兰教》，第 279 页，宁夏人民出版社，1996 年 11 月，第 1 版。

对马安良笃信伊斯兰教的特点，王宽从民族情感出发晓以大义，"兄执西北军机牛耳，处此潮流激荡民情鼎沸之世，共和元勋、民族英雄、宗教伟人，只一反掌尔。时机难再，幸勿失之"；最后，王宽从国家和民族的未来出发，要求马安良"急速停进，通电诩赞共和，福被群生，名垂永世，岂之国家之幸，是亦回教之福也"。[68] 马安良接到王宽的电文后，即命令军队撤回了甘肃，解除了一场危机。不久之后，西北的地方势力马步芳、马进祥、马福祥、马麟、马骐等五马也纷纷通电赞同共和，使民国政府在西北地区的根基稳固。王宽此举引起了孙中山的重视，也使其对中国伊斯兰教的特点有了较为深刻的认识。二次革命失败后，孙中山还曾专门致函王宽，希望他能以其影响让西北势力参加革命，王宽遵嘱致函西北回族军政要员，并派人专程到广州向孙中山先生当面汇报。1912 年，孙中山到达北京后，王宽等人以中国回教俱进会的名义，在北京珠市口织云公所召开欢迎大会。这是孙中山和王宽首次见面，两人一见如故，孙中山在集会上发表了演讲，明确主张包括穆斯林在内的中华各族人民团结奋斗、振兴中华，"三民主义之首在解放国内之民族一律平等。回族在中国历代所受压迫最甚，痛苦最多，而革命性亦最强。故今后宜从事于回民之唤起，使加入民族解放之革命运动。回族向以勇敢而不怕牺牲著名于世，苟能唤起回民之觉悟，将使革命前途得一绝大之保障"[69]。在这次集会上，孙中山先生盛赞伊斯兰教为"最伟大、最高尚之宗教"[70]，要求中国伊斯兰教"宜以宗教之感情联络全国教徒，格外发出一种爱国思想，辅助国家，促政治之进行，并扩充贵教势力，振兴贵教精神，恢复从前贵教势力之状态"[71]。孙中山的这些革命实践，对其民族宗教政策的形成和发展有着重要影响。在孙中山先生倡导的三民主义中，民族宗教政策是很重要的内容，也是了解民国时期伊斯兰教政策的重要背景。

7.1.1 维护统一、反对分裂的思想。孙中山一生致力于以革命手段来推翻封建专制统治，但在其革命实践和理论中，始终坚持要建立一个包括各个少数民族在内的平等、民治的统一多民族国家。1912 年 1 月 1 日，在他就任中华民国第一任临时大总统时发表的《中华民国临时大总统宣言书》中，坚决主张要实现民族、领土、

[68] 马善亭：《王浩然阿衡轶事》，刊于《月华》杂志 1935 年第 7 卷，第 15 期。

[69] 白寿彝：《中国回教小史》，第 37 页，宁夏人民出版社，2000 年 6 月第 1 版。

[70] 1912 年 9 月 16 日《大自由报》发表的孙中山讲话记录。

[71] 1912 年 9 月 22 日《申报》发表的孙中山讲话记录。

军政、内治、财政的统一，指出“国家之本，在于人民，合汉、满、蒙、回、藏诸地为一国，即和汉、满、蒙、回、藏为一人，或曰民族之统一”。为此，他制定了象征“五族共和”的五色旗为中华民国国旗。在1919年改组中国国民党时，孙中山又将“五族”的概念扩展为全国各个民族。孙中山先生的思想，极大地激发了中国穆斯林的爱国热情，“民国缔建时，回教人参加革命各役，杀身成仁的，不可胜数。抗战以来，回教人在中央及西北西南各地负军事重任的，很有一些人。至于在前线努力杀敌，在后方努力生产的，可以说占中国回教人的全数。这也是以前所没有的”[72]。

7.1.2 强调民族平等，提倡民族团结的思想。孙中山先生认为，中国要消除民族隔阂，解决好民族问题，首要的是要实现各民族之间的一律平等。“国之亡非信宗教之咎，乃政治不良之故也。故虽有极好之宗教，而无所附丽”，“政体之改良，不惟五族人民平等，即五族宗教之平等”[73]。孙中山认为，辛亥革命爆发的原因，在于中国存在着严重的民族压迫和民族不平等，“今者五族一家，立于平等地位，种族不平等之问题解决，政治不平等之问题亦同时解决”。在孙中山先生主持制定的《中华民国临时约法》中规定“中华民国人民，一律平等，无种族、阶级、宗教之区别”，“人民有信教之自由”[74]。这是我国历史上第一次以宪法的形式宣布各种族一律平等的原则，第一次宣布信教自由的原则，具有划时代的意义。1938年3月，国民党召开临时全国代表大会，重申了国民党一大宣言中确立的民族政纲，强调“一则中国民族寻求解放；二则中国境内各民族一律平等”。1946年国民党召开六届二中全会，为缓和国民党同边疆少数民族之间的矛盾，笼络少数民族上层，通过了《对于边疆问题报告之决议案》，对处理民族问题作出了九点规定。

7.1.3 推动民族进化，主张自决自治。孙中山认为，中国各民族都有维护祖国统一的责任和义务，强调“和汉满蒙回藏为一家，相与和衷共济”。同时，他又根据各个民族的不同情况，提出“对于国内之弱小民族，政府当扶植之，使之能自决自治”，真心希望在统一的国家内让少数民族实行自治，以加强国内各民族的革命力量。这个主张与当时中国共产党的民族纲领是完全一致的。1947年1月1日颁

[72] 白寿彝：《中国回教小史》，第38页，宁夏人民出版社，2000年6月第1版。

[73] 孙中山先生1912年9月12日在北京中国回教俱进会集会上的演讲，载于《申报》1912年9月22日第2版。

[74] 分别见《中华民国临时约法》之第2章第5条、第7条。

布的《中华民国宪法》第119条和第120条，也分别就边疆地方自治问题，在法律上予以了确认。

7.1.4 重视边疆建设，开发民族地区。孙中山先生不仅创建了民主革命的理论，而且提出了一整套的治国和建国方略，其中有关开发边疆民族地区，发展少数民族经济和文化建设的内容，在其方略中占有重要的地位。如在其著名的"实业计划"中，曾提出要把边疆民族地区用铁路与内地联结起来，并在新疆、蒙古等地大兴水利，以促进边疆民族地区的繁荣。南京政府在其统治期间，采取了移民实边、注重当地人民生计、对经济建设应因地制宜实行保育政策、从发展教育入手开辟交通发展金融、开展三民主义政治宣传教育和发展学校教育并举等措施。遗憾的是，由于国民党的执政不力，这些政策和举措并没有完全得到落实。

7.1.5 反对殖民主义，争取民族独立。孙中山先生在其晚年多次强调，"民族主义，其目的在使中国民族得自由独立于世界"，"中国民族自求解放"，"目标皆不外反帝国主义而已"。孙中山的这个思想并没有盲目排外，而是进而提出"联合世界上以平等待我之民族，共同奋斗"。在伊斯兰教问题上，他曾专门指出："回族于世界上，不惟在亚洲占优势，即欧洲、俾路之、阿富汗、阿拉伯、摩洛哥，无不崇拜回教"，"欧亚非三洲回教国，本极强盛。现在多至衰亡，其致灭亡之原因，系为政治不良，并非宗教之关系。现中华民国改为共和，政治既良，再加以回教之良善宗教，互相维持，必能发扬广大，强盛中华民族。使中国强盛后，尤望回教同胞以宗教之团结力，联合欧美亚非各洲已衰弱之国，一力振兴"[75]。

7.2 南京政府对伊斯兰教的控制和同化政策。自南京国民政府1927年4月成立到1949年10月1日新中国成立，在历时22年的统治期间，国民党和南京政府的民族宗教政策，是为了维护统治阶级的根本利益，始终贯穿着大汉族主义的思想，试图把各少数民族同化于汉族群体之中。但是，为了顺应中国资本主义民主政治发展的趋势，应对国际民族矛盾加剧的严峻现实，南京政府仍在相当程度上秉持了孙中山的民族宗教理念，制定过一些对国家和民族有积极意义的政策措施。同时，在国民党统治时期，我国西北地区的军政大权多被穆斯林上层所执掌，伊斯兰教在这些地区的影响和地位更为重要，因此成为南京政府不得不更加重视的社会因素和力

[75] 孙中山先生1912年9月12日在北京中国回教俱进会集会上的演讲，《正宗爱国报》，1912年9月17日。

量。特别是在抗战爆发后，日本军国主义分子仿效“满洲国”的模式，阴谋在中国西北策划成立“回回国”的图谋败露后，南京政府更加重视处理中国伊斯兰教和抗战的关系，不但蒋介石亲自出面对穆斯林代表进行安抚和慰问，而且由其亲信白崇禧直接控制全国性穆斯林组织“中国回教救国协会”。“北伐完成以后，以至抗战七年的今日，政府颁布保障回教和嘉慰回教人的文告，更时常可以看得见”[76]。总体上看，南京政府对伊斯兰教在基本认可和维护的前提下，采取了对伊斯兰教进行控制，对穆斯林实行同化的政策。

从总体上看，南京政府对待伊斯兰教事务和穆斯林的治理策略，是一种矛盾的综合体，具有二元性的特点。如《中华民国宪法》第5条明确规定“中华民国各族一律平等”，但蒋介石在其《中国之命运》一书中又拒绝承认中国境内各个民族的存在，认为中华民族是由多数宗族融合而成的，中国只有宗族而无民族差别，将回族等少数民族定义为“生活习惯特殊之国民”，不承认其为一个民族。再如，国民党一直标榜自己继承“人民有信仰宗教之自由”的总理遗训，对伊斯兰教表示认可和维护，但为了维护大地主和大资本家的利益，又在实际措施上加强了对伊斯兰教的控制和同化策略。

抗日战争爆发之前，南京政府的认可和维护政策基本上是以无为而治的形式来体现的。他们除了注意拉拢西北穆斯林上层和应付因辱教案而引发的风潮外，对伊斯兰教和穆斯林基本上没有采取主动积极的措施。1937年“七七事变”后，日本人在西北策划成立“回回国”的阴谋暴露后，南京政府开始高度重视伊斯兰教的影响以及西北穆斯林的爱国情绪的变化[77]。包括蒋介石在内的政府高层人士多次发表对伊斯兰教和穆斯林表示赞赏的言论，要求对穆斯林的宗教信仰予以尊重，并希望穆斯林“更要以对穆圣的信仰服膺三民主义，以爱护宗教的精神来捍卫国家”[78]。1939年7月26日，蒋介石在出席“中国回教救国协会”第一届全体会员代表大会开幕典礼时，又发表训词说：“回教的精神对于国家特别忠诚，在任何地方，都发

[76] 白寿彝：《中国回教小史》，第37页，宁夏人民出版社，2000年6月第1版。

[77] 由于统计方法落后，当时国民党对中国穆斯林人数的统计数字明显有误差，他们认为中国穆斯林总数约有四五千万，占全国人口的十分之一，由此认为穆斯林与抗战的前途有极为重要的关系。白寿彝先生也曾在《中国回教小史》中认为，中国穆斯林人数“到了清末，还可有三四千万的人数”。

[78] 1938年10月17日，蒋介石在甘宁青抗敌救国宣传团代表西北伊斯兰教军民举行的献旗典礼上对中国穆斯林的训示。载于《回教言论》，1939年1月15日创刊号。

挥其大无畏之精神”，“所以回教知识界同志，要特别发扬这种美德，增加抗战力量”。同年7月29日，蒋介石在出席“中国回教救国协会”举办的茶话会上又强调：“回教是圆满的宗教，是救人救世的宗教，他的使命，回教人自然要救，非回教人也要救，这样才能显出回教博大之精神”。1940年，南京政府派专员携带蒋介石亲笔签署的《告战区回教同胞书》，前往华北沦陷区，动员沦陷区穆斯林响应中央的号召积极抗日。《告战区回教同胞书》赞赏“我忠勇之回教同胞，在本党主义启示之下，秉承古兰经训，及穆圣主持正义之精神，拥护政府，戳力抗日，迭奏殊勋”，虽“备受物质上、精神上种种痛苦，而拥护中央之念，久而弥坚”，号召“回教同胞，在国家为重要成员，在民族有伟大力量，今后乘机之表现，必能于至艰至困之环境中，努力靖献，以辅成抗战建国之大业”[79]。抗战期间，许多清真寺被日军炸毁，有的被日军改为军营，激起了穆斯林的极大愤慨。因此，国民党军事委员会专门印制了“清真寺内，禁止驻兵”的布告，普遍发给各清真寺，并要求国民党军队的士兵尊重伊斯兰教信仰。

抗战胜利后，蒋介石为加强个人独裁统治，同时为增加打内战的政治资本，对伊斯兰教的认可和维护较抗战期间更加主动。1947年，南京太平路清真寺修缮完成后，蒋介石特意书写“天方正教”匾额一方，在开斋节时在清真寺举行了挂匾仪式。同年，中国穆斯林恢复朝觐后，蒋介石又专门批准40名穆斯林以官价购买外汇前去朝觐，在朝觐团去回之时，蒋介石两次接见朝觐团，并派专机将完成朝觐的穆斯林送回原籍。为避免因误解而造成的辱教案再次发生，南京政府行政院1947年11月24日，向全国发布严禁侮辱宗教的通令：“查人民信教自由，宪法已有明确规定，回教传入中国，历时已久，早为我国主要宗教之一，自应尊重其习惯，不得任意污蔑。乃查进来各地报纸，竟有无端歧视该教，妄肆诋毁者，非仅妨碍宗教之信仰，抑且昧于民族团结之大义。值此戡乱期间，亟应严加取缔，各地应即布告周知，禁止污蔑宗教，以示团结，而固国本”[80]。

南京政府在对伊斯兰教表示认可和维护的同时，并没有放松对伊斯兰教的控制和利用，同时采取了否认回族是一个民族的手段，对穆斯林采取同化政策，以达到“固国族而成统一”的目标。抗战前，蒋介石就非常重视利用回族军阀在穆斯林中

[79]《中国回教救国协会会刊》，1940年3月15日第1卷第11期。

[80]《中国回教协会会报》1948年3月第7卷第8—12期。

的地位和影响，通过他们去控制并掌握广大穆斯林，从而更加方便地推行国民党和南京政府的政治主张。蒋介石与西北回族军阀的这种关系一直保持到大陆解放。抗战爆发后，南京政府开始插手穆斯林社团的组建，通过掌握中国回教救国协会及所办刊物，而实现对伊斯兰教事务和内地穆斯林的控制。在中国回教救国协会的章程中明确规定："宗教信仰应与政治信仰相配合，宗教利益当以国家利益为依归"。此外，按照南京政府内政部的要求，制定了《清真寺管理暂行办法》、《清真寺董事会组织通则》、《推行清真寺管理办法及清真寺董事会组织通则注意事项》等条规，以加强国民党政权对全国清真寺的控制。

在对中国穆斯林的同化方面，最典型的例子是国民党拒绝承认回族是一个民族，只承认回教的存在，强行对穆斯林进行同化。国民党上层和宣传机构大肆鼓吹"同汉同源论"，声称"回回是信了回教的汉人"。1940 年 9 月，南京政府行政院按照蒋介石的旨意，发布通令，正式宣布回民"除其宗教上之仪式外，其他一切与汉人无异，这与信仰耶稣教天主教之教徒相同，故只可成回教徒，不得称为回族"[81]，完全否认回族这个民族的存在。接替盛世才出任新疆省政府主席的吴忠信在到任后发表了《告新疆民众书》，认为少数民族只是汉族的分支，并不存在维吾尔族、哈萨克族等少数民族，这充分暴露了南京政府的大汉族主义思想。也正是因为这个思想，南京政府的伊斯兰教政策逐渐走入了死胡同，加重了各民族之间、穆斯林和非穆斯林之间的矛盾。上世纪三四十年代中国穆斯林群众为抗议辱教案所发起的一系列斗争，恰恰反映了各族人民群众反对压迫和专制独裁的政治制度，以及追求真正民族平等的强烈愿望。鲁迅先生曾就此专门写到："此次南来时，适与护教团代表同车，见送者数百人，气势甚盛，然则此事似尚未了，每当历代势衰，回教徒必有动作，史实如此，原因甚深，现今仅其发端，窃疑将来必有更巨于此者也"[82]。后来的事实也说明，鲁迅先生的判断是正确的。为了获得真正的民族平等和信仰自由，中国各族穆斯林在中国共产党的领导下，开展了一场争取翻身解放的英勇斗争。

---

[81]《中国回族大辞典》第 28 页，江苏古籍出版社，1992 年版。

[82] 鲁迅：《鲁迅全集》第 12 卷第 128 页，人民文学出版社，1981 年版。

第八章

伊斯兰教与中国传统文化的融合

"德国人是信仰基督教唯灵论的民族，他们经历的是哲学革命；法国人是信仰古代唯物主义的民族，因而是政治的民族，他们必须经过政治的道路来完成革命；英国人的民族性是德国因素和法国因素的混合体，这两种因素包含着对立的两个方面"，因此"具有这种民族性的英国人就卷入了一场更广泛的即社会的革命中去"[1]。因此，任何一个民族和宗教，其生存和发展，必然既受外部因素的制约，更受其内部因素的束缚。有的时候，内部因素，尤其是内部产生的适应外部环境的动力，对一个民族和宗教的生存与发展，又是具有决定意义的。

在中国多民族社会形成的过程中，期间产生的本土宗教和外来宗教，同样面临着一个自身积极适应现实社会的问题。在这个复杂的适应过程中，有的宗教消亡了，有的宗教发展停顿了，而有的宗教在积极的适应过程中不但寻找到了扎实的载体，而且与主流文化相互融合，得到了相应的发展。伊斯兰教之进入中国，应该说是一种非主动传播的结果，乃至说是通商和贡使的副产品。在唐朝初传时期，伊斯兰教传入中国最主要的渠道和载体是商人和使者，信徒是侨居中国的国外穆斯林及其后裔，绝少纯中国血统的信徒，因而对汉族的影响极其微弱。但是他们生活在汉族社会的汪洋大海中，不可避免地受中华传统文化的熏陶，与汉族的通婚，更加速了他们汉化的过程。如果说在初传时期，伊斯兰教及其信徒没有受到统治阶级的高度重视，得以避免卷入激烈的社会斗争中，那么随着宗教信仰载体的不断扩大，人数众多的穆斯林成为一个重要的社会集团，伊斯兰教随之也越来越受制于统治者的管理和制约。同时，为在变化不定的统治政策中寻求自身的生存和发展，伊斯兰教内部逐渐产生了一种与现实社会相适应的主观能动性。这种主观能动性的结果，就是中国伊斯兰教体系的建立和形成。在伊斯兰教同中国主流文化不断融合的同时，世界上的伊斯兰教也在发生巨大的变化。伊斯兰教在中国的发展，虽既受世界伊斯兰教演化的影响，也受中国文化的影响，但从其变化的历程看，中国主流文化影响的一面是占主要地位的，是一个不断与中国主流文化，以及中华民族固有的本土文化和社会习俗融合的过程。在这个过程中，中国穆斯林发挥了中介和推动作用，并成为异化结果的直接受益者，同时这种主动的融合和嬗变，也为丰富中华民族文明做出了重要贡献，并成为中华民族文明的重要组成部分，其形成和发展过程，就是伊斯

[1]《马克思恩格斯全集》第1卷，第658页，人民出版社，1960年12月，第1版。

兰文化在我国历史上长期流传，与我国悠久而古老的文化传统相互影响和融合，逐渐形成的具有中国民族特色的伊斯兰文化。

一、伊斯兰教适应中国环境的必然性

“宗教是被压迫生灵的叹息，是无情世界的心境”[2]。宗教作为人类对自然界权威崇拜的一种精神产物，在阶级社会出现以后，便成为统治者管理人们精神世界和思想领域的重要工具之一。世界上任何一种宗教，无论是原始形态的，还是变异了的，其核心本质是基本趋同的，差别在于每个宗教自身发生、发展过程、演变异化的道路不同，从而形成了各自载体独有的民族特点、地区差别、时代特征等历史传统。伊斯兰教作为外来宗教移植到中国的土壤，在漫长的发展过程中，到明代才逐渐发生变异。这种变异使传入中国的伊斯兰教，形成了许多中国社会的特点，从而使它有别于其它国家和地域的伊斯兰教。

1.1 伊斯兰教的统一性与差异性。中国伊斯兰教的这种变异，绝不是偶然的现象，而是历史的必然。伊斯兰教诞生于阿拉伯半岛，是在阿拉伯世界当时的历史环境下形成的。诞生初期，它是阿拉伯民族思想和意识形态等上层建筑的反映，应该说是一种地域性的宗教。但随着伊斯兰教不断走出阿拉伯半岛，并最终成为一种世界性宗教的过程中，它必然要吸收被征服地区和世界其它文明的成果，必然要受到传入民族和地区的政治、经济状况的影响，必然与所传入民族原有的传统发生矛盾。这个在不同地区和不同民族的地方化和民族化的历程中，以及相互的渗透和制约下，其结果就是伊斯兰教对外部文化的有选择吸收和继承，就是伊斯兰教文化的不断发展和壮大，使伊斯兰教自身具有了更多的兼容性和包容性，而逐渐取代新传播地区人民原有的信仰，并成为世界性宗教。据不完全统计，目前伊斯兰教在世界上的117个国家和地区的337个种族集团中传播，它的信仰者约为10亿人，约占世界总人口的17.6%，如果没有它的地方化和民族化的演变过程，要成为如此广袤

[2]《马克思恩格斯选集》第1卷，第2页，人民出版社，1995年6月第2版。

地域、如此众多种族人口信仰的宗教，是难以想像的[3]。伊斯兰教的这种发展经历，是人类文化发展的规律性现象，也是宗教移植和发展的规律性特征。

伊斯兰教地方化和民族化的演变历程，历经1300多年，形成了人们今天见到和感觉到的伊斯兰教。人们评论伊斯兰教，往往以眼光和听觉所及的范围为考评对象，对其统一性和差异性的评论往往大相径庭。其中主要原因在于伊斯兰教的地方化和民族化，并不排斥宗教信仰本身的统一性，“相反地，只有在它的地方化和民族化之中，才能真正体现它作为世界宗教的普世性。换句话说，世界性宗教只有在它的地方特色和民族特色中显现其普世主义；否则的话，它只能是民族宗教，而不是什么世界性宗教。可见，它既是统一的宗教，又是具有地区特色和民族特色的宗教”[4]。

从宗教的统一性来说，伊斯兰教的核心信仰是没有变化的，变化的是各种信条的具体内容。这个变化，就是伊斯兰教各个教派及其支流教派形成的根本原因。逊尼派和什叶派的分水岭在于对先知穆罕默德继承人的界定；逊尼派内部各个支派的形成，也是由于对伊斯兰教教法和教律理解的差异；什叶派各个支派的形成，则是以隐遁伊玛姆来界定的。因此，纷纭复杂的伊斯兰教，虽然林立的派别在枝节问题上各执一词，但在信主独一的问题上却是空前统一。此外，围绕宗教礼仪、圣训汇集、教义的发展等等问题，各个不同的地区因为条件和环境的不同，而有各自发展的轨道，进而形成了各自的特点，即差异性。因此，伊斯兰教作为世界性宗教，并不能因其核心信仰的统一性，而将其放大为是超空间、超地域、超民族的宗教。

从宗教的差异性来说，穆斯林作为伊斯兰教的载体，是一个广义的名词。穆斯林既是由隶属于不同地域、不同民族的具体的人组成的，也是在不同时间段信仰伊斯兰教的人构成的。这两个条件，决定了地域、种族，乃至时空的差异，因此也构成了对伊斯兰教理解的差异。“撒哈拉以南的非洲国家的穆斯林，在他们的信仰中夹杂着万物有灵观念，而与马来西亚山区居民的类似观念并不是同一的；更不必说他们与其它民族对伊斯兰信仰上理解的差异了。同样的，各不同地区和不同民族的穆斯林在生活方式、思想意识、文化传统、风俗习惯、心理情感等方面，很难说就不存在什么差异。例如阿拉伯人与伊朗人、土耳其人与巴基斯坦人之间在上述诸方

---

[3] 金宜久：《伊斯兰教》，第499页，宗教文化出版社，1997年10月第1版。

[4] 金宜久：《伊斯兰教》，第499页，宗教文化出版社，1997年10月第1版。

面显然是各有不同的。这种地区的和民族的特点的存在是不以人们的意志为转移的。就是说，它并不因为人们信仰了这一或那一宗教就会改变的了”[5]。

伊斯兰教的统一性和差异性，其功能性是不同的。强调伊斯兰教的统一性，是因为它作为一个整体，有别于其它宗教；伊斯兰教的差异性，则是伊斯兰教本身所体现出的缤纷的地方和民族特色。

1.2 中国伊斯兰教发展变化的不均衡性。伊斯兰教作为外来宗教，最初仅仅是作为侨居在中国的穆斯林的内部宗教信仰而存在的，被中国人长期当做一种“异俗”。伊斯兰教初传中国的这个特点，决定了它不会与中国的主流文化和其它宗教一较高下，超然于政治和宗教斗争之外，使其免除了许多劫难，为它在中国的扎根创造了得天独厚的条件。这个特点在世界范围内的伊斯兰教发展史上，也是比较独特的。也正是伊斯兰教的这个特点，决定了它在吸收和融合中国传统文化过程中，少了许多先天的制约，更具开放性和兼容性。

中国封建社会经过漫长的发展，已经形成了一套完备的封建制度和与之相适应的意识形态。历朝历代的统治者可以允许各种宗教的存在和发展，但从来不允许神权超过王权、宗教统治超过官僚统治、天上的王国超过世俗的王国。因此，在统治工具的选择上，中国封建王朝的统治者们选择了儒家思想，而没有最终选择佛教等流传甚广的宗教。因此，国外穆斯林进入中国之后，为图生存、求发展，便选择了伊斯兰教与儒家学说相结合的道路。

因此，在伊斯兰教传入中国以后，就根植于中国传统社会，势必要受到中国传统文化的渗透，受到历代统治者的导向制约，同时也受到所在地风土人情的影响。这些因素，使中国伊斯兰教深深地带有了中国封建时代所具有的政权性、代表性的儒家文化特征。同时，由于根植于中国具体的社会环境中，它还会主动吸收和融汇中国传统文化的主流思想，并吸收和转化其载体固有的本土文化、地域文化和民风民俗。这种被动改造和主动吸收后的中国伊斯兰教，既不是纯粹意义上的伊斯兰教，也不是纯粹意义上的中国传统文化，而是两者兼而有之的中国伊斯兰教。它除了具有和世界上其它各地伊斯兰教的共性之外，还具有了自己独特的个性和特点。特别值得指出的是，在明朝到清朝时期，伊斯兰教的变异更多的是与中国主流文化的同

[5] 金宜久：《伊斯兰教》，第 500 页，宗教文化出版社，1997 年 10 月第 1 版。

流，而世界上其它地区的伊斯兰教的变化，对其的影响是微弱的。

有学者评价说："世界上还没有任何宗教像伊斯兰教那样，具有广泛的民族性，也没有哪一种宗教像伊斯兰教那样世俗化"，"很难分清伊斯兰教中，什么是宗教性的，什么是世俗性的东西"[6]。这个说法可能有些极端，但就世界范围伊斯兰教在不同地区的演化过程来看，中国伊斯兰教确实是有其特殊性的，它既是中国10个少数民族的共同宗教信仰和民族化的表现形式，又是中国穆斯林社会经济和政治的直接反映。应该强调的是，在中国的不同地区和10个信仰伊斯兰教的民族中，也同样体现出了伊斯兰教在世界上传播和发展的规律特点，中国各地、各族的穆斯林在礼仪、文化习俗方面各有千秋，在接受中国传统文化，尤其是儒家文化的影响方面也很不均衡。

1.3 中国伊斯兰教接受儒家思想影响。以儒家思想为主流的中国传统文化之所以能影响中国伊斯兰教的思想和发展，除了其适应中国的环境，谋求自身生存和发展的需要外，其中一个很重要的原因是其本身就具有接受儒家思想影响和渗透的先天条件。

伊斯兰教教义与儒家思想存在的许多相通或相同之处，为两者的结合提供了先天的思想基础。中国穆斯林有句著名的谚语："僧言佛子在西空，道说蓬莱住海东，惟有孔门真实事，眼前无日不春风"[7]，可见作为封建社会的思想意识形态，伊斯兰教与儒家思想确实有许多惺惺相惜之处。从世界观上看，两者同属于客观唯心主义范畴，核心都是宿命论。从这种唯心主义世界观出发，两者观察和认识社会的方法论也基本上是一致的。两者都反对佛教、道教的出世主义，同样看重今世，因此也就很重视人生伦理道德的修养以及对现行秩序的维系。儒家主张"小不忍则乱大谋"，伊斯兰教注重"顺从"、"坚忍"；儒家倡导"中庸之道"，认为"过犹不及"，伊斯兰教则主张"正路"，反对"过分之举"，等等，两者对一些原则性问题的主张是基本一致的。特别值得一提的是，儒家本身在发展过程中也存在着一个被神化或宗教化的现象，到汉朝时期董仲舒所讲的儒家学说，与孔孟为代表的儒学相比已经有了很大的变异，董仲舒们把道教和道士们的推

---

[6] 马德邻：《宗教———种文化现象》，第125页，上海人民出版社，1991年版。

[7]《殊域周咨录》卷11。

演五行、占星卜卦、预言灾变、迷信机禅、迎神送鬼、求风求雨等方式，吸收并融化到儒家思想中，儒道合流，并成为汉朝以后儒家思想的重要内容，使儒家学说得到了神化。到了宋代，朱熹等理学家们进一步吸收佛、道两教的世界观和宗教实践，使儒学进一步宗教化。这种宗教化的宋明理学所提出的各种神学主张，如提倡涵养静修，以观喜怒哀乐未发气象，致力于“天理人欲之辩”，要人们“存天理，灭人欲”等等，就很容易得到同是宗教神学的中国伊斯兰教的认同和响应。这些基本思想的相通和一致，使中国伊斯兰教自觉接受儒家思想的影响和渗透，有了比较扎实的思想基础。

伊斯兰教进入中国以后，中国穆斯林耳濡目染地接受了儒家思想文化的熏陶和影响，为中国伊斯兰教接受儒家思想影响和渗透打下了群众基础。自从唐朝初年穆斯林贡使来华，历经唐宋元明等朝代，中国穆斯林积极认真地学习古老的汉族文化，世代接受儒家思想文化的熏陶，涌现出了一大批学习、研究、宣传儒家文化的哲学家、文学家、艺术家，出现了许多从事国家管理的干才。长期以来，儒家的那套唯心主义世界观、认识论，人性论、道德观，不仅为中国穆斯林的知识分子和上层人士所接受，而且也对广大基层穆斯林有着潜移默化的影响，进而也成为他们的基本观念之一。这种水滴石穿的作用，程度之深刻，影响之深远，乃至使中国的穆斯林们最终也开始用儒家的眼光去看待、理解自己世代所信奉的宗教。因此，用儒家思想与伊斯兰教相结合的方式去宣传教义，既是顺理成章的事情，又是能为广大穆斯林群众易于和乐于接受的事情了[8]。

二、凯拉姆体系的形成

中国伊斯兰教与中国传统文化融合的一个重要标志，是凯拉姆[9]体系的形成。中国伊斯兰教凯拉姆体系即以儒家等思想阐述伊斯兰教教义为特征的中国伊斯兰教

---

[8] 冯今源：《从中国伊斯兰教汉文译著看儒家思想对中国伊斯兰教的影响和渗透》，载于《伊斯兰教在中国》，第 278–280 页，宁夏人民出版社，1982 年 9 月第 1 版。

[9] 凯拉姆是阿拉伯语的音译，意思是话语。

思想。这个体系的形成是一个长期的过程，在明末清初以经堂教育以及随之而起的以儒释经活动的兴起为标志，代表着这个过程的渐趋完成。

阿拔斯王朝时期，为适应伊斯兰教的发展，创立了以清真寺为载体的初级教育体系，并形成了伊斯兰教注重通过清真寺教学普及宗教教义的初级教育特点[10]。在伊斯兰教进入中国后，这种传统在一定程度上被保留下来。但是，限于当时的历史条件，中国清真寺的宗教教义普及工作，主要以口传心授的方式进行，缺乏规范的教材和标准，因此造成了诸多混乱和误解。

明朝嘉靖（公元1522—1566年）年间，陕西穆斯林胡登洲深感过去清真寺教育方式的落后和诸多弊端，率先提出改革清真寺教育，创立了近现代意义上的中国伊斯兰教经堂教育制度。随后，山东和云南的穆斯林也追随胡登洲的思想，在山东、云南推行新式经堂教育。新的清真寺教育模式，大多采用阿拉伯文或波斯文的读本，开门授课，学员被称为海里凡[11]或满拉[12]，在修完指定的课程后即挂帐穿衣，以示毕业。

随着新式经堂教育的兴起和发展，使用阿拉伯文或波斯文的读本进行教学活动，已经越来越不能适应学员的需要。因此，我国一些伊斯兰教学者开始了对《古兰经》翻译的尝试和伊斯兰教义的研究，并在明末清初形成了以南京为中心，以王岱舆（公元1570—1660年）、马注（公元1640—1741年）、刘智（公元1660—1720年）、马德新（公元1794—1874年）等为代表的翻译和以儒释经活动的高潮。

中国穆斯林的翻译和以儒释经活动是时代的产物，也是中国伊斯兰教发展到一个新阶段的产物。以儒释经活动自不必赘言，翻译活动看起来似乎是对国外伊斯兰教经训和书籍的翻译和注释，但实际上它是根据中国的特点，吸收中国传统文化营养后的一种再创作。“汉文译著的两个主要源泉是伊斯兰教教义和儒家理学思想，这在当时都是属于封建性质的意识形态，这为两者的交融提供了基础”[13]。从这个意义上讲，翻译活动和以儒释经活动，是对一件事情的不同表述，因此又被并称为

---

[10] 具体内容详见本书第1章第1节。

[11] 哈里法的另外一个音译，意思是继承者。提倡经堂教育者将其学员称为海里凡，寓含着对学员通晓经文，继承伊斯兰教事业的希望。

[12] 又为满剌，在波斯文里是对穆斯林学者的尊称，也翻译成毛拉。在中国通用汉语的地区，穆斯林把在清真寺学经的学员也称为满拉。

[13] 杨怀中、余振贵：《伊斯兰教与中国文化》，第383页，宁夏人民出版社，1996年12月第2版。

凯拉姆。

2.1 凯拉姆产生的时代背景。凯拉姆的产生，是伊斯兰教在中国发展到一个新阶段的产物，同时也是许多时代条件综合作用的结果。其中，主要有：一是，适应了当时的时代潮流。儒家思想发展到明朝中后期，程朱理学占据了主导地位。在这个时代背景下，用汉文翻译和写作伊斯兰教经籍，并用占当时意识形态主导地位的程朱理学思想诠释伊斯兰教，顺应了统治者的需要和中国传统文化发展潮流。二是，具备了必要的人才条件。从唐朝开始，中国穆斯林晋身仕途的主要途径是参加科举考试。而想通过科举考试，则必须要精通儒家文化和思想。因此，在漫长的时间里，积淀了一批通晓中国传统文化的穆斯林，王岱舆、马注、刘智、马德新等，就是其中的集大成者。三是，旧的思想观念开始松动。在穆斯林看来，《古兰经》作为真主的天启，只能通过阿拉伯语进行阅读、传诵、解释和理解，否则就会失去其中的精要，甚至扭曲经文，走入理解的误区。因此，在伊斯兰教创立初期，用外语翻译《古兰经》，被认为是忤逆行为，因此，直到公元956年，才出现了第一个波斯文的外文译本。中国穆斯林也长期认为，对《古兰经》等伊斯兰教经典不译不解，反而周全，即“多言诡道，不如冥冥。民可使由，不可使知。吾于经，取其不译而已矣”[14]。明朝中期以后，苏菲主义思想开始在内地穆斯林中间传播，其通过将伊斯兰教宗旨如实向穆斯林宣示，以达到启迪穆斯林对真主信仰的教义，开始动摇中国穆斯林普遍认为的不宣传和研究伊斯兰教教义的“不如冥冥”思想。这种新观念，为凯拉姆的出现提供了合法依据和土壤，并被视为符合伊斯兰教教义的善行。四是，具备了必要的技术条件。明朝后期，不仅中国其它宗教均已有了自己系统的宗教著述，就连外来的基督教也开始刊印具有异国色彩的汉文著作[15]。这为中国的伊斯兰学者提供了有益的借鉴。

也正是由于以上时代背景，使凯拉姆带有了鲜明的时代和中国特点。一是，用儒家的概念对伊斯兰教经籍进行意译，也就是其代表人物们所提倡的“用儒文传西学”，“原儒语以明其义”，“本韩柳欧苏之笔，发清真奥妙之典”。二是，以儒家观

---

[14] 引自《明万历三十七年泉州清静寺重修碑文》。

[15] 据德礼赞《中国天主教史》记载，传教士罗明坚于公元1584年在中国刊行《天主实录》，利马窦于公元1604年刊行《天主实义》，到公元1664年，耶稣会教士在中国印刷的宗教书籍不下150种，有关天主教理书籍的出版也大致相同。

点进行择译。在当时的时代背景下，“无论何教，在以儒律之，近于儒者则为正，远于儒者则为邪”[16]。因此，凯拉姆的代表人物们以儒家的观点作为“集监考证”，以一本或数本伊斯兰经籍为蓝本，再参考其它经籍，择译符合儒家伦理纲常的内容进行汇编。其中，刘智所择译的出发点，是以儒家思想来论证其选译的伊斯兰经籍的正确性。而王岱舆则是将伊斯兰教教义与中国文化进行对比、贯通，互为验证。三是，以伊斯兰教教义为主线，汇百家之理。也就是“博览诸家，折衷于天方”。他们“义以穆为主，文以孔为用”、“以中为本，以外为量”，将中国传统文化中的诸家思想汇集后，以伊斯兰教教义为线索进行汇编，并把孔孟的书籍作为译著的根据，“遵中国之理，引孔孟之意译出”。这方面的代表作是马德新的《四典会要》。四是，以儒释经。他们简要择译伊斯兰教教义，然后使用大量儒家学说予以说明和解释，即“会通儒书，详明注释”。这种做法，看起来是翻译，实际上主要是作者的再创作。《天方正学》就是其中的代表作。也有人将伊斯兰教教义和儒家思想融会贯通后，重新发挥其义，形成了新的思想体系，如刘智的《天方性理》。五是，以伊斯兰教来发挥儒家学说。儒家思想作为一种现实主义的思想，其规劝范围界定在人的生与死之间，并没有回答人从哪里来、到哪里去的哲学命题。因此，中国的伊斯兰学者们补充了儒家知而不言的内容。马德新的《大化总归》是这方面的代表作。

2.2 凯拉姆对伊斯兰教与中国文化的融合。凯拉姆以儒家思想和语言阐述的伊斯兰教宗教哲学、世界观、人生观、人性论、伦理道德、宗教历史、典章礼仪、民风民俗等，可以说是洋洋洒洒。为便于考察，本节仅以中国伊斯兰宗教哲学为切入点进行剖析。伊斯兰教与中国传统文化的融合，不但使中国伊斯兰教的内容和表述能力大大提升和丰富，产生了许多国外伊斯兰教所没有的独特概念和思想，而且完成了伊斯兰教在教义学上同以儒家为主的传统思想的结合，并使伊斯兰教教义得到了发展。

2.2.1 真一与太极的统一。对真主的崇拜是伊斯兰教的核心信仰，被称为真一，它是伊斯兰教的独有特点。在这个重大的原则问题上，中国伊斯兰学者们将真一观念与中国传统的太极观念合二为一。刘智等人接受了儒家理学关于太极说中的万物统一于五行，五行统一于阴阳，阴阳统一于太极，太极本无极的说法，并进而提出

[16] 唐晋辉：《清真释译补辑》序。

在太极和无极之前，还有一个“造化之原主”，也就是真一。“真一有万殊之理，而后无极有万殊之命，太极有万殊之性，两仪有万殊之形”，并认为真一“独一无相，生天生地，生人生物”[17]，是造化天地人物的本体，是世界万事万物的总根源。通过这个解释，中国伊斯兰学者们将“万物无主，唯有真主”的基本信仰，与儒家理学的太极说巧妙地结合在一起，并将太极降到了真一的从属地位。这个哲学意义上的超越，将虚渺的太极归于真一，从而为中国穆斯林既忠诚于真主，又忠诚于统治者的“二元忠诚”思想提供了一定的现实理论根据。

2.2.2 格物与致知的统一。格物，也就是对事物的观察，内省是通过对事物的观察而明理。这实际上是一种观察问题和认识真理的方法论。王岱舆、刘智、马注等人接受了朱熹关于“格物致知”的认识论，认为格物穷理不在于认识物理，而在于认识天命和天理，格物穷理是为了明心之理，即“天有天理，人有人理，物有物理，理之与物，盖若意之于字也”，“夫致知格物，乃万学之先务也。不能致知格物，而曰明心见性，率性修道，皆虚语也”[18]。在格物致知的目的方面，两者也趋于一致，朱熹等人强调的格物致知的“知”，是指对统治阶级政治和道德的认识，以此作为一种道德修养的方法，规范自己的言行，使之符合统治阶级的道德要求。中国伊斯兰学者们强调的“知”，在于认主，达到敬主、畏主、顺主的目的。其中这里的顺主，也包括了要顺从真主的意图去顺从统治者的含义。在格物与致知的具体方法上，儒家理学认为格具体的物是不能认识全部真理的，只有通过顿悟才能达到全知全能的境界，是一个复杂和艰苦的追求过程。而中国伊斯兰学者们则对此不以为然，明确提出，“我不见一物则已，第见一物，便认得主”[19]。

2.2.3 前定论与人性论的统一。《古兰经》中认为，万事的命运皆由真主于事先决定。这个信念，被称为前定论，被中国穆斯林列为“五信”之后。王岱舆等人接受了儒家思想中的天命之性、气质之性等人性论的思想，并作为自己理论的出发点和基石。提出，“先天为命，后天为性，命为种子，性乃果子”的理论，认为人性可分为圣、贤、愚三种，“春色本无高下，花枝自有短长”。这与孔子“惟上智与下愚不移”的思想比较接近，但中国伊斯兰学者在这个基础上提出的，高者高之，

[17] 刘智：《天方典礼择要解》卷 1，《原教篇》。

[18] 刘智：《天方典礼择要解》卷 3，《认识篇》。

[19] 马注：《清真指南》卷 3，《格物》。

下者下之，因才而用，各得其所的思想，现代气息则更为浓厚一些。

2.2.4 五功与五常的统一。伊斯兰教将信仰表白、谨守拜功、坚持斋戒、完纳天课、朝觐圣地称为“五功”。五常，即仁、义、礼、智、信，是中国统治阶级为维护等级制度而设立的道德规范。五功与五常，本来分别属于两种截然不同的思想体系，但是王岱舆却以自己的逻辑，用中国封建礼教的五常，来阐释伊斯兰教的五功。他认为，五常之首为信仰表白，因为通过经常的信仰表白达到不忘主的目标，就具备了“仁心”；五常之二为谨守拜功，拜有两种，一拜真主，二拜君亲，这是自然之礼；五常之三为坚持斋戒，戒者也就是戒自性，能做到斋戒的人也就具备了约束自我的智；五常之四为完纳天课，用真主所赐予的财产散给穷人，体现了真主的怜悯之心，也就是伊斯兰教所要求的义。五常之五为朝觐圣地，朝觐是穆斯林盛大的聚会，聚会的首要条件是要事先把一切相约妥帖，并遵守这项协定，这就叫做信。此外，王岱舆还提出，“人生在世有三大正事，顺主、顺君、顺亲也。凡违兹三者，则为不忠、不义、不孝矣”。这个说法，又把儒家礼教的三纲同伊斯兰教紧密联系在一起。

2.2.5 字与义的统一。在中国传统文化中，“真”、“道”、“一”这三个词是儒佛道三家常用的三个概念。中国伊斯兰教学者借用了这三个字及其内涵，创立了中国对伊斯兰教的独特表述方法。“真”源自清真一词。在明代以前，清真两字只是一个普通的词汇，有时用于雅号、书斋，有时用于称谓道士、道观，有时用于命名佛寺。在明朝中期以后，中国的伊斯兰学者们借用该词来称呼伊斯兰教，表示伊斯兰教是“清洁真诚”之教，以后则又着重于“真实无妄”的含义，并以此称所崇拜的安拉为真主、真宰等，称《古兰经》为真经，将礼拜场所称为清真寺。“道”作为老子《道德经》中提出的一个哲学概念，被中国伊斯兰教学者们在凯拉姆中广泛使用，并被定义为“天理当然之则”，围绕“道”提出了常道、中道、至道、道通、道乘、人道等概念。“一”在儒家和道家的学说中，是很重要的一个哲学概念，中国伊斯兰教学者为阐述真主唯一的信仰，特别重视借用“一”的概念，提出“正教贵一”，并将许多重要的宗教思想与“一”联系起来，如称真主为真一，“经义连篇，只以一字贯之”。

2.3 凯拉姆的主要代表人物及其思想。凯拉姆的兴起和发展，其中一个重要原因是有了一批兼通中西的穆斯林学者。他们为振兴中国伊斯兰教，尽情吸收丰富的中国文化，为伊斯兰教的发展做出了巨大的贡献。

2.3.1 王岱舆及其思想。王岱舆是中国穆斯林中第一位系统研究伊斯兰哲理并刊行其汉文译著的宗教学者。其先祖曾长期在明朝的回回钦天监供职，因此他自幼就接受了系统的伊斯兰宗教教育。在其成年后，深感用汉族的思想方法、汉语语文来传播伊斯兰教思想的重要性和必要性，因此发奋学习“性理史鉴之书，旁及百家诸子”，成为当时为数不多的博通佛教、道教、儒教、伊斯兰教四教的大学问家。王岱舆共出版过《正教真诠》、《清真大学》、《希真正答》三部著作。《正教真诠》成书于崇祯十五年（公元1642年），试图对伊斯兰教教义进行完整的解读。《清真大学》是王岱舆仿效《大学》来诠释伊斯兰教教义的代表作。《希真正答》是其弟子对其生前言行的记载。作为一名宗教学者，王岱舆著述中的理论主要体现在以下几个方面：

第一，他吸收了封建礼教的三纲五常论，创立了“真忠正道”政治观。中国作为一个非伊斯兰教国家，中国穆斯林长期以来一直面临着一个政治难题，那就是既要忠于独一无二的真主，又要忠于至尊至大的皇帝，而皇帝又不是穆斯林。王岱舆的贡献在于，他提出同时忠于真主和皇帝并不矛盾，进而形成了他的“真忠正道”政治观，认为“忠于真主，更忠于君父，方为正道”，“人但顺主、赞主、拜主、感主恩，而不能忠君、赞圣、孝亲、济人者，则事亦不足为功”[20]。其“真忠正道”思想，是中国穆斯林始终和祖国保持一致的思想认识基础，是数百年间中国穆斯林和其它各族人民紧密团结、相互依存的民族关系在理论上的积淀和升华，对维护祖国统一和民族团结，具有重要现实意义。

第二，他吸收儒家的格物致知思想，创造了中国伊斯兰教的认识论。他认为认主首先从认识自己开始，提出了“知认”、“见认”、“续认”的思想。认为“知认之谓明彻，见认之谓亲切，续认之谓契合是也”，即“知认”是说觉悟到了真主的存在，“见认”是说不仅感受到了真主的抚悦，而且缩短了人与真主之间的距离，“续认”则是真主与人的合一。王岱舆的“三认”对后来中国伊斯兰教认主学和修炼方面的“三道”（常道、中道、至道）学说，产生了直接影响。

第三，他吸收了儒家理学思想中的宇宙生成理论和理学大师周敦颐的太极图，将其与伊斯兰哲学中的“单一流出单一的流溢论”结合，形成了自己的世界本原和

[20] 王岱舆：《正教真诠》听命篇，第32页，宁夏人民出版社，1988年5月，第1版。

宇宙形成过程的唯心主义理论。此外，他还借用中国儒家、道家和佛教的概念，较好地解决了伊斯兰教中长期存在的真主本体单一与德性诸多的矛盾，并为中国穆斯林所接受。

2.3.2 马注及其思想。马注据说是元朝咸阳王赛典赤·瞻思丁的十五世孙，所以经常自称圣裔。年轻时，马注曾经在南明朝廷中担任过中书和锦衣侍御等职务。后专心研究儒学和伊斯兰教，成为当时著名的伊斯兰教学者。他一生有著作多部，但流传下来的只有约20万字的《清真指南》。他在该书的自序中说："鉴于儒习罔闻"，"正教久湮，异端左道，眩惑人心，著为是集，经号指南"，并表示该书的主要内容是："晰诸教异同之理，阐幽明死生之说，上穷造化，中尽修身，末言后世"。马注的理论特点是"博览诸家，折衷于天方"，在《清真指南》中，他"集群经而摘其粹"，然后以自己的思想观点进行评点。因此《清真指南》一书，实际上是集百家之言而佐证马注自己的宗教哲学，著的成份大大多于译的成份。其主要观点有以下几个方面：

第一，将伊斯兰教认主独一的教义与儒家太极学说结合起来。他认同儒家的太极学说，但认为儒家对太极的界定并没有穷尽真理，在太极和无极之先，还有一个"视之无形，听之无声，至玄至化"的大能真一，"形不离性，性不离命，命不离理，理不离真一"。

第二，将儒家格物致知的方法论运用于对伊斯兰教的阐述。马注认同儒家格物致知方法论是为了认识天理和天命的思想，并将格物的重点放在加强个人品德的修养上。认为，"万物之理，莫不尽付于人"，"心能格万物之理"。不同的是，马注把"知"的最高境界定为"造化之真主"，而儒家的"知"则为符合统治阶级的道德观念。

第三，将伊斯兰教的认主独一与儒家的伦理观结合起来。马注提出了"人道五典"伦理观，其核心是认为君主作为真主的化身，是在代主宣化，并管理天地万物，是天下子民之父，不忠君就是背主，即"人极之贵，莫尊于君。君者，所以代主宣化。摄理乾坤万物，各得其所"，"命曰天子，天之子民之父也。三纲由兹而立，五伦由此而立"。

第四，对苏非派的思想进行了扬弃。苏非派是伊斯兰教的一个神秘主义学派，其内部分为遵法派和非遵法派。遵法派是指按照伊斯兰教精神和教法行事的苏非信徒；非遵法派是那些虽宣称信仰真主独一，但并不完全按照教法行事，轻宗教功课，

重精神修炼的信徒。在苏菲主义传入中国后，这两派在中国穆斯林中均有反应。马注在其著作中，部分地吸纳了苏菲主义的神秘思想和思辨哲学观，但其对遵法派和非遵法派的态度非常鲜明。对遵法派，他持肯定态度，对非遵法派，他持坚决的反对态度，大声疾呼，“外道之异端易分，正教之异端难晰”，认为伊斯兰教的衰微就在于非遵法派之“冒玉”和“叛正从邪”，希望中国穆斯林要回到伊斯兰教的正道上来。

2.3.3 刘智及其思想。刘智出生于南京下关一个笃信伊斯兰教的家庭，自小就受到良好的宗教和儒学训练，“幼习天方之经，长攻儒者之学”。他毕生治学，知识面十分广阔，对“二氏、欧罗巴之文靡不悉心殚究”。他一生著有《天方性理》、《天方典礼》、《天方至圣实录》，以及《五功释义》、《天方三字经》、《天方字母解义》、《五更月偈》等著作。作为中国伊斯兰宗教学者，他除了研究伊斯兰教教义外，还是中国最早的伊斯兰历史学家之一。与同时代的人相比，刘智思想体系中最典型的，是构建了一个具有中国特色的完整的伊斯兰哲学体系。

第一，世界从哪里来的客观唯心主义世界观。刘智在《易经》的太极理论、周敦颐的无极思想、老子的道说等基础上，提出了“无称”的概念。认为，在物质世界之前还有一个先天世界“无称”，从先天世界到物质世界要经过六个品级。而先天世界的总根源是真一，反映了他的伊斯兰教信仰。

第二，人主合一的客观唯心主义认识论。刘智人主合一的认识论，把儒家哲学、伦理学，以及伊斯兰教的本体论、认识论和人性论结合起来，阐述了他试图解决真主独一与德性殊多矛盾的探究成果，使哲学成为阐述和认识宗教的重要工具。

第三，对立与统一的唯物辩证思维。在刘智的著作中，其关于品级、时间、空间的概念，基本都是成对出现的，如天人、大小世界、先天与后天、性与理、体与用、有形和无形等等。这些相对的概念，是由高一级的概念分化而来的，体现了一分为二的辩证思维；而每对概念的来源，又都要回到比他们高一级的概念中去，又具有了合二为一的辩证思维；在每对概念中，如大与小的对立和相互依存等，也具有了初步的唯物辩证思维。这种唯物辩证思维，在宗教学者的著述中，是不多见的。

2.3.4 马德新及其思想。马德新生于云南大理，幼年曾随父亲学习阿拉伯语、波斯语，是新式经堂教育创始人胡登洲的五传弟子。他曾多次到麦加朝觐求学，期间到埃及、也门、新加坡等地游历，搜集经典，抄录珍本，并向当地的伊斯兰学者求教。

马德新的后半生正处于杜文秀领导的云南回民起义时期，他作为著名的伊斯兰学者，也参与了起义，后又与云南官府过从甚密，协助清政府孤立起义军，但最终还是被清政府杀害。这些经历对其宗教思想的形成，具有重要影响。他一生完成了大量的阿拉伯文和汉文著述，是经堂教育的主要教材，其代表作为《四典会要》、《大化总归》。马德新治学严谨，文风洗练，逻辑性强，主张以理服人，反对空洞说教、故弄玄虚、哗众取宠，对云南地区的伊斯兰教发展具有很大影响。其伊斯兰教学术观点主要有以下几点。

第一，对前人的思想去粗取精、去伪存真，并有所发展。他本着“搜刮群书，是者存之，非者革之，繁者删之，简者就之。杜虚诞不经之谈，归大中至正之道，俾学者易于从由，教者难于惑乱”的宗旨，整理了王岱舆、马注、刘智等的著述。在整理过程中，他发展了前辈们的思想，明确将宇宙万物解释为真一影响下的时间和空间的发展过程，在伊斯兰教的认识论和方法论方面，有所突破。

第二，大力宣扬苏菲派的神秘主义思想。马德新在理论上与前人不同的是，大量吸收苏菲派的思想，如在人主合一的问题上，他继承苏菲派的思想，主张穆斯林应该摈弃尘世的声色，“存养考察之功，以求尽人合天，尽幽明之理”。在宗教修持问题上，他主张穆斯林要通过各自的宗教修炼道路，达到与真主相通、合一的目的。在导师制的问题上，马德新同样认为导师在修道者的修炼道路上起决定作用，“明师乃幻海之慈航，无慈航不能渡幻海也”，修道者必须要对导师“心悦诚服”，“诸事必听道长之命”。在苏菲派的内部争论方面，中国伊斯兰教推崇遵法派，贬斥非遵法派，而马德新则认为两种观点的是非不能进行鉴别，他指出：“人之周知，不可比真主之周知，如灯光不可比明月，而明月不可比太阳”，他认为苏菲派的不同派别最终是殊途同归的。

第三，使用中国传统文化诠释伊斯兰教。在马德新的著述和整理工作中，他大量使用中国的民间传说，以及佛家的因果报应、赏善罚恶等观点，阐述伊斯兰教的今世与后世观点。他认为今世非后世不显，后世非今世不彰，认为“天堂乃真主报答一切善人之所造，地域乃为好恶者之所归”。

2.4 凯拉姆主要贡献。凯拉姆是中国伊斯兰教发展到一定成熟时期的必然产物。伊斯兰教学者们用儒家的语言和思想、观点，比较广泛的研究、整理和归纳了伊斯兰教教义。翻译出版的一些伊斯兰教经籍（关于《古兰经》的翻译单独阐述），为

人们进一步了解伊斯兰教提供了研究基础。同时，凯拉姆的译著活动，又为经堂教育提供了必要的教材，影响了新一代的穆斯林。凯拉姆不仅较好地实现了伊斯兰教与中国传统文化的结合，完成了伊斯兰教教义的中国化，而且对充实中国的思想史、宗教史，都有一定意义。

第一，确立了道本同源思想。中国穆斯林绝大多数属于逊尼派，信仰的是伊斯兰教正统派教义。在凯拉姆中，中国伊斯兰学者们为加强儒家与伊斯兰教两种思想的结合，突出了某些在伊斯兰教正统派教义中并不占重要地位的内容，因而改革了中国穆斯林的信仰内容。比如道统学说，原来是用来论证伊斯兰教高于犹太教、基督教，并说明伊斯兰教和犹太教、基督教关系的理论，在伊斯兰教正统派的教义中并不占重要地位，但是在凯拉姆的汉文译著中，对这个理论进行了发扬光大，并作为论证伊斯兰教与儒家学说的道本同源。又如，伊斯兰教作为恢复阿拉伯半岛精神统一的工具，其规范社会伦理和人际关系的教义必然带有阿拉伯半岛的浓厚印记，中国的伊斯兰教学者们吸纳了伊斯兰教教义的总体规范要求，结合中国的实际，概括了中国穆斯林关于君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友之间的关系，名之为五典；概括了饮食、起居、信仰、宗教生活和礼仪等方面的内容，名之为五常。他们将五典称之为人道，将五常称之为天道。这是对伊斯兰教经典的发挥和发扬，从一定意义上讲，更符合儒家思想。再如，中国伊斯兰教推崇的三乘学说，实际上是一种宗教修身功夫，本来是苏菲派的思想。在中国封建社会的意识形态中，知识阶层强调修身养性，注重淡泊明志。因此，凯拉姆的译著者们为了让中国的汉族知识分子认可伊斯兰教的教义，特别对三乘进行了阐述和强调，使伊斯兰教同儒家思想更为接近。

第二，解决了真主独一与德性多元的矛盾。凯拉姆中的中国伊斯兰学者们，在深入研究中国的儒、道、释三家文化过程中，发现它们在关于宇宙本原的问题上虽然都能自圆其说，但不同文化之间在核心问题上存在诸多矛盾。伊斯兰学者们在上述诸多矛盾中，没有纠缠，而是从三种思想中分别吸收了合理的思想和概念，较好地解决了真主独一和德性多元的宗教难题，如，王岱舆在论述这个问题时，结合中国的具体国情描述说，“家有长、州有守、府有牧、国有君、世界有主，道一也”。

第三，拓展了中国思想史的新领域。长期以来，儒、道、释三家在中国三足鼎立，相互隔阂。伊斯兰教吸收了三家的思想和概念，也使儒、道、释三家从伊斯兰教的汉文译著中了解到了伊斯兰教的教义、哲理思想，结束了三家长期割据中国思

想领域的状况。

第四，丰富了儒家的性理学说。中国的伊斯兰教学者在儒家性理学的基础上，进一步发展了性理学说，将“性相近、习相远”、“天命之谓性，率性之谓道”的思想推进到了神学的层次，提出了“性即圣。性本善也。命即主，习相远也”，“知性知命，认主之道也”。从而解决了伊斯兰教性理学等问题的源头，是对儒家性理学说的新发展。

三、《古兰经》的汉译活动

《古兰经》是伊斯兰教的核心经典。作为真主天启的语言，在相当长一个时期内《古兰经》只能以阿拉伯文流传。伊斯兰教经学家们认为，《古兰经》作为真主天启的经典，如果翻译成外语，势必会产生曲解和误释，因此在阿拉伯帝国初期，《古兰经》被禁止翻译成外语。笔者认为，出现这种现象的一个重要原因，是随着阿拉伯帝国疆域的扩展，被占领地区陆续实现了阿拉伯化，阿拉伯语成为被征服地区的通用语言，所以《古兰经》的翻译问题并不突出。或者从另外一个角度说，由于被征服地区人民陆续皈依伊斯兰教，为掌握和了解统治者的宗教，必须要学习《古兰经》的语言，从而加速了阿拉伯语的推广。这是阿拉伯帝国初期禁止翻译《古兰经》的政治原因。

在伊斯兰教逐步由一个地区性宗教演变成世界性宗教之后，特别是在阿拉伯帝国后期，被征服地区人民，如波斯人、土耳其人等，实际控制了帝国的政治主导权，他们被伊斯兰化，但没有实现阿拉伯化，因此《古兰经》的翻译问题变得日益突出。这也就是《古兰经》的第一个译本波斯文本出现的历史原因。此外，由于伊斯兰教对欧洲的冲击和文化贡献，使欧洲人对伊斯兰教产生了强烈的兴趣，也由此出现了欧洲语言译本的《古兰经》。

伊斯兰教传入中国之后，曾长期作为蕃客的信仰形式存在，被中国主流社会当做一种异俗看待。直到清朝初期，中国知识阶层对伊斯兰教的了解尚处于片言只语的不系统状况。《清真指南》曾记载，“康熙十八年（公元1679年）己未，皇上猎

狩于蠡城，登清真阁，见架置天经，徘徊不忍去，诏寺人能讲者来，蠡人无有应诏者。二十一年秋，西域国臣以天经进，上谕礼部侍臣传京师内外，诏能讲者来，皇上登景山以待。时日将晡，次日欲幸五台，及诏至，乃教领之能诵而不能讲者。侍臣复旨，上曰'今朕亦忙促，令彼暂回，以率伊众，俟游五台回，宣能讲者，勿虚朕望'"。这段记载说明，由于蕃客的不断汉化，懂阿拉伯语和波斯语的中国穆斯林已经微乎其微,对《古兰经》等宗教圣典的了解停留在"能诵而不能讲者"的水平。而随着中国穆斯林人数的不断增加，因宗教生活的需要，对《古兰经》等经典著作的翻译要求已经提到了重要的议事日程上了。

对《古兰经》的翻译，中外走过的道路大致相同。从教法要求上看，从最初的禁止翻译到提倡翻译，并把翻译《古兰经》当做穆斯林的善行之一；从翻译的语言看，最早是由非信仰伊斯兰教的语言学家进行翻译，而后穆斯林学者紧随其后；从翻译的方式看，一般走过了零星翻译到重点翻译，再到全文翻译的过程。此外，中国的《古兰经》翻译还走过了一条从其它外语,如日语、英语等再翻译成汉语的道路。

3.1《古兰经》汉译活动的发展脉络。目前，我国汉语全译本的《古兰经》大约有 12 种。自伊斯兰教在唐朝时期传入中国以来，中国穆斯林在宗教生活中一直依靠阿訇的口头宣讲，或用阿拉伯语诵读《古兰经》的一些章节，造成了绝大多数中国穆斯林对《古兰经》只知其音而不明其义的现象。到凯拉姆时期，一些中国的伊斯兰学者，如王岱舆、马注、刘智等人，虽然开始了伊斯兰教经籍的译著活动，但由于对《古兰经》的庄严神圣过于重视，也不敢进行大量翻译，只是在其研究过程中，仅仅选取了极其少量的章节进行试译[21]，并且反复声明，"天经圣谕，皆本然文妙，无用藻饰，兹用汉译，或难符合．勉力为之，致意云尔"[22]。一些学者在研究和阐述伊斯兰教义的过程中，对有些问题实在难以回避，就依据国外的经籍，采取了转述大意的做法。之后，《古兰经》的汉译活动，还出现了以下特点：一是随着经堂教育的逐渐普及，为满足宗教仪式和礼仪的需要，开始出现《古兰经》的汉语选译本，同时也出现了对《古兰经》的汉字注音本。二是根据中国穆斯林的宗教需要,对《古兰经》的有关内容进行分类编译。在这些伊斯兰学者工作的基础上，

---

[21] 在凯拉姆中，刘智的著述最为丰富，但在其著述中也只有《古兰经》10 多个节文的译文。

[22] 刘智：《天方至圣实录》卷 1，《凡例》。

到1927年，中国出现了第一部《古兰经》的汉译全本[23]。

3.2 汉译《古兰经》的基本情况。《古兰经》的汉译活动从最初的零星翻译，到全文翻译，标志着中国伊斯兰教的不断成熟和定型，也大大增加了中国知识阶层对伊斯兰教了解的可能性。因此，《古兰经》的汉译活动，特别是全文译本的出现和完善，是考察伊斯兰教与中国文化融合的一个重要现象。

3.2.1 铁铮译本。第一个全文翻译并出版《古兰经》汉译本的译者铁铮，是一个不懂阿拉伯语的汉族学者。他根据日本人坂本健一的日文译本，并借鉴罗德威尔的英文译本，于民国十六年（公元1927年）在北平中华印刷局出版了名为《可兰经》的中文译本。铁铮的翻译不但填补了中国伊斯兰教历史上的一项重大空白，而且刺激和推动了伊斯兰学者的译经活动。该译本作为中国伊斯兰教历史上开先河之创，译文使用文言文形式，比较准确、洗练，措词总体上比较妥帖、缜密，语句简朴，容易理解。但是，由于译稿也存在术语使用不固定、人称代词不准确等瑕疵，因而对准确理解原意有一定影响。

3.2.2 哈同译本。在铁铮出版第一部《古兰经》中文译本后3年，上海的犹太商人哈同延揽一批汉族学者和穆斯林学者[24]，于1931年3月出版了第二部《古兰经》全文汉语译本，称为《汉译古兰经》。该本以阿拉伯语版本为蓝本，参阅日文、英文译本，并经汉族语言学家润色而成，被称为哈同译本。由于主持翻译工作的为哈同管家姬觉弥[25]，所以该本又被称为姬觉弥译本。姬觉弥称由于自己对伊斯兰教"既重其道，复敬其经"，因此"为仅懂汉文未读阿文者借此译本以窥大道于万一"，但"非敢以汉文译本代天经也"[26]。但在《汉译古兰经》序言中，比较清楚地说明了该译本的起源，哈同的夫人在刊印大藏经后"欧司爱哈同先生随籍隶英伦，而祖国实为犹太，犹太本以，母撒为教主，其后始沿入于穆罕默德而集天方之大成，且先生又生长于土耳其，尤习闻穆氏之论，迨侨居中华六十年犹拳拳为之或释，惟穆氏流派虽远大率鼎，盛于甘新一带，其所奉诵之古兰经三十卷，又皆袭用阿剌伯语互相口

[23] 该本由汉族学者铁铮于1927年根据日文文本，并参照英文文本翻译而成的。

[24] 哈同本《汉译古兰经》的参与者共计13人。其中，审定者为哈同及其夫人罗迦陵，编纂为姬觉弥，阿文参证为李廷相、薛天辉，英文参证为钟仁辅、罗友启，日文参证为樊炳清、胡毅，汉文参证为费有容，缮录为傅良禧、鲁建奎，监制为杨瑞麟。

[25] 姬觉弥，又名姬佛陀，原名为潘潞凤，汉族人。

[26] 姬觉弥译：《汉译古兰经》序，上海广仓学　，中华民国二十年三月版。

授。自隋唐迄今罕有汉译。清代天方教徒亦尝从事译述而或未竣而人殇，或既竟而稿燔，西爪东鳞不成片段末儿。而欧文译成矣末儿，而日本文译成矣。先生读之慨然有志于汉译。因属姬君觉弥物色通达阿欧日三种文字者，次第起草，而以姬君主讨论修饰之事”[27]。由于有哈同雄厚的财力作后盾，参与翻译人员素质较高，且参照了日文和英文的译本，因此译稿的质量较高，其印刷、装帧也比较考究。该译本也使用文言文，但与铁铮译本相比，其翻译错误更少，更加通畅易懂，具有中等汉语水平的穆斯林即可阅读理解。

3.2.3 王静斋的三种译本。王静斋（公元1879—1948年），是全文翻译《古兰经》的第一个中国穆斯林，也是多次通译《古兰经》的第一个中国穆斯林学者，其译本现存的有三种，俗称为《古兰经译解》甲、乙、丙本。王静斋是天津籍穆斯林，自8岁始接受经堂教育，学习阿拉伯文、波斯文，并自学了英文和汉语，具备了博览群书乃至著书立说的基础。他26岁经堂教育毕业后，出任过河北、沈阳、山东、北京、黑龙江、台湾等地清真寺的阿訇。1922年，他到埃及爱资哈尔大学进修，期间到麦加朝觐，并游历了土耳其等地。王静斋的三种《古兰经》译本经历了从文言文到白话文的转变，丙种译本使用白话文，更加通俗明快，可为一般穆斯林理解和学习。尤其难能可贵的是，王静斋为便于中国穆斯林理解《古兰经》的内容，根据其所学，对一些重要问题进行了详细注释，如伊斯兰教允许多妻、禁食猪肉等。作为伊斯兰学者，王静斋在翻译《古兰经》过程中，把主要精力投入到“把原文意义赤裸裸的表述出来”，因此在忠实原文方面比较突出，其译本直到今天仍为中国穆斯林所沿用。

3.2.4 刘锦标译本。第四部《古兰经》的汉语全译本，是于公元1943年由北平新民印书局出版的《可兰真经汉译附传》，翻译者为刘锦标。“此译本问世于1943年年初，从历史和地理环境考察，译者显然在客观事实上被敌人视为可以利用的工具”。[28] 刘锦标沦为日本对华的殖民统治工具，“国难当头，严重失足，历史自有公论”，但其所翻译的版本，对研究伊斯兰教的中国化具有很重要的参考价值。《可兰真经汉译附传》的正文分为“经”与“传”两个部分，“经”部分是《古兰经》的译文，而“传”部分则是译者的引证、解释和发挥。在“传”部分，译者试图以汉族文化来阐述伊斯兰教的教义，尤其是以老子《道德经》的观点来阐述真主安拉

[27] 姬觉弥译：《汉译古兰经》序，上海广仓学　，中华民国二十年三月版。

[28] 杨怀中、余振贵：《伊斯兰与中国文化》，第463页，宁夏人民出版社，1996年11月第2版。

的独一性，这在其它译本中是没有的。但是，作为被日本人利用的工具，刘锦标在翻译《古兰经》过程中，公然为日本侵略者鼓吹的所谓“大东亚共荣圈”辩护和宣传，在“传”部分塞进了许多投敌叛国的言论[29]，令人不齿。这也是该译本没有流传的根本原因。

3.2.5 杨敬修译本。《古兰经大义》是我国第五位译者翻译的第七种《古兰经》汉语全译本，于 1947 年 8 月由北平伊斯兰出版公司出版发行，翻译者为伊斯兰学者杨敬修（公元 1870−1952 年）。这个译本使用文言文翻译，再加上印数极少，因此至今已不再流传。但是，该本以其典雅、庄重、信译的风格，得到了伊斯兰教学者的赞誉，属于《古兰经》中文译本中的阳春白雪，在《古兰经》的汉译中占有着一定的地位。

3.2.6 时子周译本。时子周（公元 1879−1969 年）的《古兰经国语译解》，是第六位译者翻译的第八种《古兰经》汉译本，于 1958 年 2 月由台北中华学术院回教研究所理事会出版，以后又由香港伊斯兰联会重印，主要流传于台湾、香港和海外穆斯林华侨聚居较多的地区。时子周曾任天津南开中学教务主任，曾因抵制日货、宣传抗日，与周恩来、马骏、马千里等人被拘押在天津警卫厅两个多月。后担任过国民政府宁夏省、湖北省的教育厅长、国民党天津市党部主任委员和天津市临时参议会议长，1948 年 10 月去台湾。在台期间，时子周在台北清真寺讲解伊斯兰教教义，但苦于找不到适当的译本，“或则文辞国语艰涩，不易使人理解；或则仅译大义，未能存真；而且印刷有限，流传不广，教胞由大陆迁台，携来更属有限”，不仅“教内人士颇感研读教义之苦”，而且教外人士也“更加高测莫深”，因此决定自己动手翻译。时子周本人英文造诣很深，但并不懂阿拉伯语，因此为确保译文的准确，他聘请了三位精通阿拉伯语的穆斯林对其译文进行校正。这个译本的尾注多达 2117 条，是当时各个译本中最多的。其中，引用了许多中国的典故、英文译本的

---

[29] 刘锦标为伪满洲国陆军少将。因此，他按照日本主子的意图，在其译本的“传”部分，牵强附会地鼓吹投降主义、苟且偷生的主张。如，在第 61 章的“传”中，他说“当战争时，勇敢固属可嘉，然国人希望得为教牺牲之高品，古今均有不顾全局之利害，贸然妄言妄行之徒，明知做不到，必要做，终至全体失败”，“人能因其所遇而安之，安区能按序前进，乃真得道者也”，公然鼓吹对侵略者逆来顺受，随遇而安。又在第 16 章的“传”部分说“友人有主张救世，解决人类之痛苦者。余曰：未能救己，焉能救人？自己的痛苦，尚不知何法解决，庸谈解救人乎”，更是露骨地宣传甘当日本人奴才的思想。再如，在第 42 章的“传”中，他又说“试按仆人之对其主人，以服从命令为原则推之，造化人者，岂不是以人能顺其命为喜乎？故《可兰经》教人以安天顺时为教”，公然以《古兰经》之名，为日本侵略者正名，不但是对《古兰经》的歪曲，而且丧失了一个中国人起码的立场。

注解，还有一些是时子周本人对伊斯兰教的理解和认识，这些因素使《古兰经国语译解》自成体系，构成了自己的特色。时子周译本的出现，在海峡两岸隔绝、封闭的情况下，弥补了台湾地区穆斯林宗教生活的缺憾。

3.2.7 马坚译本。在汉译《古兰经》活动中，马坚（公元 1906–1978 年）译本是孕育时间最长、准备阶段很久、发行量最大、社会影响最广的一部。自 1981 年中国社会科学院出版社初版于北京以来，已流传全球，沙特阿拉伯法赫德国王《古兰经》印刷厂根据马坚译本出版了中阿对照的《古兰经》版本。在中国学术界论著中介绍的《古兰经》的内容，大多以此译本为准，本书使用的内容，也均引自马坚译本。马坚出生在云南个旧沙甸的一个虔诚穆斯林家庭，幼年时期在学习汉语的同时，也刻苦攻读阿拉伯语。1931 年，马坚作为第一批留学爱资哈尔大学的中国学生，在埃及求学 8 年。在爱资哈尔大学期间，他在学习之余，笔耕不辍，将《论语》中华文化成果翻译成阿拉伯语[30]，在埃及的报刊上刊载；将关于伊斯兰教的文章和书籍翻译成汉语，在国内出版，为中阿文化交流做出了重要贡献。马坚学成归国后，受其老师哈德成阿訇的邀请，前往上海翻译《古兰经》。“他翻译《古兰经》，从开笔到竣工，历时数十载，及时在抗日战争时期艰苦的生活条件下，也没有停止过。文中蕴涵着他对先辈们全部译本的研究和继承，更有他遵循力求忠实、明白、流畅原则所取得的独特成就”[31]。

3.2.8 林松译本。《古兰经韵译》是新中国成立后，继马坚译本在大陆出版的第二部《古兰经》中文全译本。于 1988 年 7 月由中央民族学院出版社在北京出版发行。翻译者林松长期在中央民族大学从事古典文学研究与教学工作，他用带韵散文体翻译《古兰经》，在国内尚属首次尝试。这个译本的出现，使中国穆斯林研究和学习《古兰经》时，除了经堂译本、文言文译本和白话文译本外，还多了一种音调铿锵、顺口悦耳、新颖活泼的韵体译本。

3.2.9 仝道章译本。《古兰经中阿文对照详释本》是海外中国穆斯林推出的一个译本。伊斯兰教进入中国以后，在中国生根发芽，并与中华文明相融合，形成了独特的中国伊斯兰教特色。之后，随着中国人向海外的迁移，中国伊斯兰教也走向了海外，散居在美洲、欧洲、澳洲等地。这些海外中国穆斯林在日常宗教生活

[30] 朱威烈：《德艺双馨，一代师表》，载于《马坚传》，第 15 页，宁夏人民出版社，2000 年 6 月第 1 版。

[31] 朱威烈：《德艺双馨，一代师表》，载于《马坚传》，第 17 页，宁夏人民出版社，2000 年 6 月第 1 版。

中，保持了中国人和穆斯林的属性，仍愿意以中文来阅读和学习伊斯兰教宗教知识和教义，因此许多人在东西方学者研究《古兰经》的基础上，开始动手翻译中文版的《古兰经》。美籍华人穆斯林仝道章的《古兰经中阿文对照详释本》，就是典型代表。该译本参照了英语、汉语、法语等 19 个译本，历时 17 年之久，才完成定稿，于 1989 年 11 月在南京译林出版社刊行问世。仝道章的译本与其它译本相比，有以下一些主要特点：一是为帮助读者理解经文，在每章前面附加了内容提要，在较长的章节之间增加了段落提要。二是语言朴实、明快。过去的译本拘泥于宗教教义，在翻译经文时多从宗教角度去理解，而仝道章则从现实生活的角度去理解经文，并将宗教和现实生活融会贯通，因此译文更加简洁、准确，措词更加容易理解。三是注释简明扼要。过去的一些译本为进行解释，往往是注释的篇幅超过了经文的篇幅，虽便于读者理解，但毕竟有喧宾夺主之嫌，仝道章译本在这方面进行了改进，使注释详略得体，既突出了经文这个主体，又便于辅导读者学习经文。四是在译本的最后增加了《古兰经引得及其注释》。这部分内容是译者在参阅了大量各语种译本资料、工具书的基础上，为方便读者理解经文和查阅有关内容，专门进行的一项重要工作。五是对一些专用术语和特定称谓，采用了中国穆斯林惯用的、约定成俗的措词。

3.2.10 周仲羲译本。1990 年在新加坡刊印问世的《古兰经》，是汉语通译本中的第 12 个版本，也是继仝道章译本后第二个海外穆斯林的汉文通译本，翻译者为周仲羲。译者曾在巴基斯坦进修阿拉伯文和乌尔都文，攻读伊斯兰教和比较宗教学课程，毕业后留在巴基斯坦研究伊斯兰文化。为翻译《古兰经》，他几乎与人生一切其他兴趣断绝了关系。该译本有其它译本所不具有的如下几个特点：一是对于含义较为隐晦的经文采取了直接意译的方式。其它中文译本对于含义隐晦的经文一般采取音译，而在注解中进行补充注释。周仲羲译本恰恰相反，对含义隐晦的经文采取了直接的意译方式，而在注释中补充其依据来源。二是对某些章节的经文翻译与其它汉译本有一定差别。其它汉译本囿于宗教解释和阿拉伯历史典故，对一些词语的翻译注重忠实于原文，而周仲羲在忠实原文的基础上，采取了中国人更为容易理解的典故和说法，虽与其它译本有些差异，但也更加巧妙贴切。三是注释中的辅助资料丰富。如《古兰经》第 112 章仅仅 40 多个字，但周仲羲的解释性文字多达 570 字，释文共有 7 条 1400 多字，因而受到一些初学者的欢迎。

3.2.11 少数民族语言译本。除了《古兰经》汉译本之外，在新疆地区还有少

数民族语言的译本流传，其中主要是维吾尔文、哈萨克文的译本。新中国成立以后，特别是改革开放以来，北京的民族出版社和中央民族大学出版社陆续正式出版了《古兰经》的维吾尔文、哈萨克文译本，基本上满足了维吾尔族、哈萨克族、柯尔克孜族、塔吉克族、乌兹别克族和塔塔尔族等信仰伊斯兰教的少数民族的宗教和阅读需求。

《古兰经》在中国的翻译活动，从根本上改变了过去仅仅有少数人能读懂，而绝大多数人不解其意的状况，使中国10个信仰伊斯兰教的少数民族都能直接学习和了解《古兰经》，对中国伊斯兰教的发展具有重要意义。从《古兰经》翻译活动的情况看，参与翻译的既有汉族学者，也有伊斯兰教学者，既有外国人，也有中国人，既有海外穆斯林华侨，也有少数民族穆斯林学者。这些情况说明，中国伊斯兰教的发展已经进入了非常成熟的阶段，也表明伊斯兰教和中国文化的融合已经到了难以分割的程度。

四、中国伊斯兰教伦理道德观念的形成

“伊斯兰教对中国信仰伊斯兰教的10个民族的影响是十分巨大的，在回族、维吾尔族、哈萨克族、东乡族、柯尔克孜族、撒拉族、塔吉克族、乌兹别克族、保安族、塔塔尔族的发展过程中，其伦理道德观念深深地打上了伊斯兰教的烙印，并在中国的具体的历史条件下得到了进一步的发展，适应了各族广大穆斯林群众历史所形成的特殊环境和实际需要”[32]。中国伊斯兰教伦理道德思想的形成，是其在中国化过程中逐渐形成和完善的，是考察中国伊斯兰教的一个重要方面。

4.1 家庭关系。“每日都在重新生产自己生命的人们开始生产另外一些人，即增殖。这就是夫妻之间的关系，父母和子女之间的关系，也就是家庭”[33]。中国穆斯林家庭关系的形成，是中国伊斯兰教伦理道德思想的重要载体，其延续使中国伊斯兰教不断得以发展和壮大。按照马克思和恩格斯的论断，穆斯林家庭产生后，因为有统一的信仰，因而产生了一种内在的凝聚力，穆斯林女子不能嫁给非穆斯林的

[32] 杨启辰、杨华：《中国伊斯兰教的历史发展和现状》，第210页，宁夏人民出版社，1999年10月第1版。

[33] 马克思、恩格斯：《马克思恩格斯全集》，第3卷，第3页，人民出版社，1960年12月第1版。

男子，而穆斯林男子可以迎娶非穆斯林的女子，这样就使中国的穆斯林家庭不仅得以稳定，而且还可以保持一定的发展。自元代以来，穆斯林家庭作为社会经济单位，在受到伊斯兰教教义和信仰影响的同时，其道德观念和组织形式也不可避免地受到各个时期所有制关系和宗教政策的影响，中国化的特点也越来越明显。

4.1.1 在夫妻关系方面。夫妻关系是构成中国信仰伊斯兰教的各个民族的家庭的核心和纽带。中国伊斯兰教学者和广大穆斯林都普遍认为，穆斯林青年男女一经结合，就都要承担一定的责任和义务，对上要尊重父母和长辈，对下要供养子女和晚辈的生活并进行教育，男女双方都要遵循伊斯兰教的有关教义，处理好相互关系。

伊斯兰教倡导男女平等，要求尊重妇女。但是，在长期封建社会的大背景下，一般来说，中国穆斯林和汉族的情况类似，穆斯林妇女也不能摆脱依附于男子的局面，在政治、经济、文化方面都处于较低的地位，妻子成为丈夫的附属品。

封建思想中的男尊女卑礼教，在穆斯林家庭中同样也长期存在。在婚姻对象的选择上，中国穆斯林一般不在近亲中选择婚姻对象，这点与阿拉伯国家有明显区别[34]，受汉文化的影响比较大。

4.1.2 在父子关系方面。伊斯兰教重视孝道，把孝敬父母看做是万善之首。我国的伊斯兰学者在传播这种道德思想时，吸收了中国传统的忠孝思想，结合中国伊斯兰教发展的条件和环境，对孝敬父母的道德要求进行了深刻而全面的阐述，使这一道德要求的内容更加全面和系统，成为中国穆斯林最重要和最基本的道德规范，也是中国伊斯兰教与外国伊斯兰教在伦理道德思想方面的主要区别之一。因此，在信仰伊斯兰教的我国各少数民族中，普遍倡导要孝敬父母。每个父母辛苦地把子女抚养成人，子女要报答父母的养育之恩，孝顺父母、报答父母、赡养父母，都是子女必须履行的义务。在这个问题上，伊斯兰教和中国传统文化的总体要求是一致的。但是，中国传统文化中强调父权的传统也被穆斯林家庭接受，孝敬和报答父母被推

---

[34] 伊斯兰教对血亲、近亲之间的婚姻和乱伦现象是严格禁止的。《古兰经》曾针对伊斯兰教之前阿拉伯半岛的婚姻混乱现象明确规定："你们不要娶你们的父亲娶过的妇女"（4:22），"严禁你们娶你们的母亲、女儿、姐妹、姑母、姨母、侄女、外甥女、乳母、同乳姐妹、岳母，以及你们所抚养的继女……，严禁你们娶你们亲生儿子的媳妇，和同时娶两姐妹"（4:23）。但在阿拉伯国家，上述几种情况除外的家族内通婚现象比较普遍。如在伊斯兰教历史上，最著名的是哈里法阿里的婚姻。阿里既是先知穆罕默德的堂弟，后又迎娶了先知穆罕默德的女儿，因此阿里具有了先知堂弟和女婿的双重身份。按照中国的家庭伦理观念，这是难以接受的，但符合当时阿拉伯地区的风俗习惯，直到今天这种风俗在一些阿拉伯国家依然存在，其它还有堂兄妹通婚等。伊斯兰教在中国本地化后，这些婚姻关系已经罕闻。

为儿女完全听命于父母的极限，成了天经地义的法则。

4.1.3 主要亲属关系方面。在中国信仰伊斯兰教的各民族中，也和汉族家庭一样，主要亲属关系除父子、夫妻关系外，还有兄弟姐妹关系、叔侄关系、舅甥关系、妯娌关系、表亲关系等等。兄弟姐妹为直系亲属，他们之间按出生年月排行，子女的父兄称为伯伯，子女父亲的弟弟称为叔叔，构成了与子女之间的叔侄关系；伯伯、叔叔的配偶被称为伯母、婶婶；兄弟的媳妇称为妯娌；舅舅是外甥最亲的男性长辈；子女把母亲的姐妹称为姨，兄弟的子女之间的关系为堂兄妹的关系；母亲的兄弟被称为舅舅，父亲的姐妹被称为姑姑。这些复杂的关系，其中有一些是在伊斯兰教的经典中查找不到的，大部分是沿用汉族的习惯称谓。

在中国伊斯兰教家庭伦理道德的形成过程中，伊斯兰教学者发挥了重大作用。王岱舆、马注、刘智等人在用儒家学说诠释伊斯兰教的过程中，王静斋等在《古兰经》的翻译、诠释中，以儒学的三纲五常伦理道德观念为基准，提出的五典说。所谓五典，指的是儒家的五常，它与三纲构成了封建统治的伦理基础。中国伊斯兰教学者们认为，五典与伊斯兰教的五功同等重要，进而指出，五功是尽天道，而五典则是尽人道，两者结合起来才能使穆斯林承担的义务圆满完成。他们强调，一个穆斯林完成礼念斋课朝这五功，也要维护君臣、父子、兄弟、夫妇、朋友这五典。“这样，就使伊斯兰教的正常宗教活动能够全面坚持，又使统治阶级对伊斯兰教的存在给予一定程度的支持，在这一点上，伊斯兰教学者在使伊斯兰教儒化的过程中是起了重大作用的”[35]。

4.2 社会道德规范。中国伊斯兰教学者在阐述和传播道德规范思想的过程中，本着“隔教不隔理”的认识论，借鉴和吸收了中国传统文化中的诚信和善待他人的思想，并结合伊斯兰教教义的要求，形成了独特的社会道德与伦理体系。

4.2.1 善待他人的道德要求。中国穆斯林社会在怜恤孤儿、款待旅客、赈济贫民和至爱亲朋等方面，形成了具有广泛约束力的社会道德规范。先知穆罕默德本身就是一个孤儿，因此伊斯兰教一直把怜恤孤儿作为一个重要的道德规范，“你们不要接近孤儿的财产，除非依照最优良的方式，直到他们成年”[36]，“侵吞孤儿财产的

[35] 杨启辰、杨华：《中国伊斯兰教的历史发展和现状》，第 239 页，宁夏人民出版社，1999 年 10 月第 1 版。

[36]《古兰经》第 17 章第 34 节，沙特阿拉伯法赫德国王《古兰经》印制厂，麦地那，1990 年版。

人，只是把火吞在自己的肚囊里，他们将入在烈火之中”[37]。款待旅客的道德要求可追溯到阿拉伯半岛的生活方式。那里的大部分人口始终处于流动的状态，由于自然条件非常恶劣，因此旅行是十分艰苦的活动。中国穆斯林虽然生活在以农业为主的社会中，生活比较安定，然而也接受了款待旅客的观念，至今还保留着热情招待来客的优良传统，流传着“天下回回是一家”，“回回见面三分亲”，“回回千里不持粮”等民间谚语。伊斯兰教基于反对贫困悬殊的社会主张，倡导和鼓励赈济那些贫困无力者，认为穆斯林不能独享温饱，要求富人对穷人负起责任，积极救济贫困者，“如果你们公开地施舍，这是很好的；如果你们秘密地施济贫民，这对于你们是更好的”[38]。为使救济工作得到保证，伊斯兰教建立了天课制度，其道德性在于它不是强制性的、硬性的规定，而是基于自愿而纳献的。中国穆斯林继承和保留了天课和赈济贫民的制度，并将其当做一种明确的社会道德要求。中国伊斯兰教学者根据《古兰经》和圣训，结合中国传统文化要求，提出了至爱亲朋、团结友爱的道德要求，认为对近邻要相亲相爱，对远邻也应爱至如亲；对亲属要爱护，对非亲非故的也要爱护；对穆斯林要爱，对非穆斯林，只要他们不欺侮伊斯兰教，就可以在平等的基础上和平共处和团结，其中“回汉是两教，理是一个理”和“回汉一条心，黄土变成金”等思想，至今仍具有极其重要的时代影响和意义。

4.2.2 讲究卫生的道德规范。中国穆斯林以爱清洁、讲究卫生著称，有“一天不捉五遍水，不能算是好回回”的说法。这个特点既是中国信仰伊斯兰教各民族的风俗，也是中国穆斯林不可缺少的道德规范，是与其它类型道德相区别的重要特征之一。讲究卫生观念的形成，有着悠久的历史传统，其中首先是伊斯兰教的影响。“你应当远离污秽”[39]，身体不洁净者禁止进入清真寺。中国穆斯林承袭了伊斯兰教爱清洁的教义要求，并远远超出了宗教的范畴，形成了一种社会文化和意识。中国的伊斯兰教学者们对讲究清洁卫生的规范要求，做了大量的解释，使之从一般意义上的清洁卫生，深化到人们的道德修养和道德品质的理解，“洗手的时候，要想到戒偷盗、赌博和不拿不义之财，要靠自己的双手，勤劳致富。洗脸的时候，要想到顾全人们的体面，戒绝于一切不要脸和见不得人的事。漱口的时候，要想到不能造

[37]《古兰经》第4章第10节，沙特阿拉伯法赫德国王《古兰经》印制厂，麦地那，1990年版。

[38]《古兰经》第2章第271节，沙特阿拉伯法赫德国王《古兰经》印制厂，麦地那，1990年版。

[39]《古兰经》第74章第5节，沙特阿拉伯法赫德国王《古兰经》印制厂，麦地那，1990年版。

谣中伤，胡言乱语，诬陷他人，更不能前面说，后面犯，人前一套，背后一套，要说有益于大众的话，说实话，说公道话，说不伤害人的话……要想到或做到，戒绝一切与人不善的事，要一尘不染，表里如一，做一个干干净净、正正派派的人”[40]。把清洁看做是人应有的崇高品质，把讲究卫生的过程与道德修养统一起来，可以说是中国穆斯林道德规范的一个重要特征。从这个意义上讲，中国伊斯兰教的这个道德规范要求，与儒家“吾日三省吾身”的修心要求有异曲同工之妙，或者说是中国伊斯兰教学者借鉴了儒家的这个思想，并有所发挥和广大而成。

中国穆斯林讲究清洁卫生的道德规范，还突出表现在饮食卫生上。伊斯兰教曾有“食一口不洁之物，等于废四十日的功修”的说法，在伊斯兰教的影响下，中国穆斯林在世世代代的生活中养成了禁食的习惯。依据《古兰经》禁食“自死物、血液、猪肉，以及诵非真主之名而宰的动物”的要求，中国穆斯林在饮食方面形成了四大禁忌。关于不食猪肉的问题，刘智在其《天方典礼》中深刻地阐述说：“其性贪，其气浊，其心迷，其食秽，其肉无补而多害，乐从卑污”。可见，禁食猪肉的理由，从猪的污秽扩展到猪的性情，“性贪、气浊、心迷”是中国穆斯林所厌恶的品质，饮食联系道德，是中国穆斯林的又一重要特征。当然，对这四种禁食的物品，但“凡为势所迫，非出自愿，且不过分的人，（虽吃禁物）毫无罪过”[41]。又体现了严格要求与灵活处理特殊情况相结合的精神。

4.2.3 勤俭节约的道德规范。伊斯兰教重视人们的物质利益，允许人们有财产和钱财，并要求在可能的条件下，应尽量增加收入。但是反对不顾他人疾苦，只顾自己享受。认为贪图个人享受，就会奢侈和浪费，就会成为不义的人、犯罪的人，“挥霍者确是魔鬼的朋友”[42]，“不义的人们追随他们所享受的豪华生活。他们是犯罪的恩人”[43]。中国伊斯兰教学者在阐述这个思想时，把勤俭节约与中国古代思想的道德要求结合起来，明确提出“乐道德以安贫，却富贵如腐朽”[44]，认为勤俭节约是上智者具有的高层次道德要求。伊斯兰教提倡节俭，但是反对吝啬，“用钱的时候，

[40] 王正伟：《回族民族学概论》，第 103 页，宁夏人民出版社，1994 年第 1 版。

[41]《古兰经》第 2 章第 173 节，沙特阿拉伯法赫德国王《古兰经》印制厂，麦地那，1990 年版。

[42]《古兰经》第 17 章第 27 节，沙特阿拉伯法赫德国王《古兰经》印制厂，麦地那，1990 年版。

[43]《古兰经》第 11 章第 116 节，沙特阿拉伯法赫德国王《古兰经》印制厂，麦地那，1990 年版。

[44] 王岱舆：《正教真诠》正学篇，第 104 页，宁夏人民出版社，1988 年 5 月，第 1 版。

既不挥霍，又不吝啬，谨守中道”[45]，“你不要把自己的手束在脖子上，也不要把手完全伸开，以免你变成悔恨的受责备者”[46]。中国伊斯兰教学者在阐述这个问题时，借用儒学的中庸之道进一步分析说：“当舍而不舍谓之吝；不当舍而舍之，谓之妄；当取而不取，谓之迂；不当取而取之，谓之贪。则舍不明，受弊多矣”[47]。

4.2.4 尚学求知的道德要求。伊斯兰教非常重视知识，在《古兰经》中有上百处提到要加强学习，如“我的主啊！求你增加我的知识”[48]，“有学识的人们，知道从你们的主降示给你们的经典确是真理”[49]，“惟有理智的人能觉悟”[50]。这些关于知识的要求，大多是从信仰的角度讲的，认为只有学到了知识，才能更好地参悟万物的造化与真主的大能，从而坚定信仰。深受儒家文化濡染的中国伊斯兰教学者们，在宣传伊斯兰教崇尚知识的教义中，大大拓展了学习的内涵。他们认为道德与知识是共生共存的，没有知识的人难以辨别是非和善恶。刘智曾援引中国“学则明，不学则愚”的古训，阐述说：学明善之本也，人之所以贵于万物者，赋性既灵，又能学以明其理也。王岱舆则按照中国古代“齐家修身平天下”的道理，提出“学有三：曰大学、中学、常学。大学归真也；中学者，明心也；常学者，修身也。归真可以认主，明心可以见性，修身可以治国”[51]。此外，中国的伊斯兰教学者们还援用孔子“三人行必有吾师焉，择其善者而从之，其不善而改之”的道理，解释《古兰经》“他们倾听言语而从其至美的”[52]的经文，认为学习知识不能仅仅局限在书本上，要多方面地学习，只要留心，到处都有学问和知识，并通过“问渠哪得清如许，为有源头活水来”的中国古代诗句，来说明只有不断积累知识，才会使智慧像有源头的活水一样，永远不会枯竭。援引中国“学然后知不足”的古训，诠释《古兰经》真主“是不喜欢自大者的”[53]经文。

---

[45]《古兰经》第 25 章第 67 节，沙特阿拉伯法赫德国王《古兰经》印制厂，麦地那，1990 年版。

[46]《古兰经》第 17 章第 29 节，沙特阿拉伯法赫德国王《古兰经》印制厂，麦地那，1990 年版。

[47] 王岱舆：《正教真诠》正学篇，第 104 页，宁夏人民出版社，1988 年 5 月，第 1 版。

[48]《古兰经》第 20 章第 114 节，沙特阿拉伯法赫德国王《古兰经》印制厂，麦地那，1990 年版。

[49]《古兰经》第 39 章第 9 节，沙特阿拉伯法赫德国王《古兰经》印制厂，麦地那，1990 年版。

[50]《古兰经》第 39 章第 9 节，沙特阿拉伯法赫德国王《古兰经》印制厂，麦地那，1990 年版。

[51] 王岱舆：《正教真诠》正学篇，第 75 － 76 页，宁夏人民出版社，1988 年第 1 版。

[52]《古兰经》第 39 章第 18 节，沙特阿拉伯法赫德国王《古兰经》印制厂，麦地那，1990 年版。

[53]《古兰经》第 16 章第 22 节，沙特阿拉伯法赫德国王《古兰经》印制厂，麦地那，1990 年版。

4.3 中国伊斯兰教的道德范畴。在中国伊斯兰教道德伦理观念的形成和发展过程中，关于善恶、义务、良知、公正、荣誉等道德范畴也随之形成。这些范畴是中国穆斯林对其人生观和道德理想、个人道德行为和道德品质的行而上提炼，是实现他们的基本道德原则和各项道德规范的最重要环节，也是考察中国伊斯兰教发展独特性的一个重要方面。

4.3.1 关于善恶的道德范畴。善恶观念是人类道德体系中的共同要求，是道德领域中最基本的社会道德现象，“善恶对立完全是在道德领域中，也就是在属于人类历史的领域中运动”[54]。中国伊斯兰教对善恶的理解和阐述虽有其特殊的地方，但从根本上看，它不能脱离人类其它道德体系中的共同特征，尤其是中国道德观念的基本要求和规范。善与恶观念的确立，从任何一个道德体系上看，其目的都是为了扬善抑恶。在善恶标准的确立上，伊斯兰教的发展历程同中国社会的发展历程紧密结合在一起，也经历了一个漫长的形成和完善过程。中国伊斯兰教学者在阐述这个问题时，也深刻认识到，“善恶观念从一个民族到另一个民族、从一个时代到另一个时代变得这样厉害，以致它们常常是相互矛盾的。但是，如果有人提出反驳，说五伦如何善不是恶，恶不是善；如果把善恶混淆起来，那么一切道德都将完结，而每个人都将可以为所欲为了”[55]。因此，在对善恶的理解上，中国伊斯兰教的阐述是深刻而丰富的，既有广义的理解，也有狭义的理解。

狭义上的善恶，主要是指伦理道德的善恶，而广义上的善恶，则扩及到一切事物。中国伊斯兰教学者将善恶分为形体的善恶和伦理的善恶，在分类上又分为相对的善恶和绝对的善恶。在其标准的确定上，中国伊斯兰教对善恶的确定，实际上是对《古兰经》关于善恶范畴的具体阐述，他们通过翻译《古兰经》、译著经籍、经堂教育等方式，对善恶观念进行了详细的界定。在阐述时，他们吸收和采纳了儒家关于善恶范畴的表述形式和有关内容，融进了个人的见解和体会。如在人性善恶的问题上，王岱舆认为人性是“独归人类，而别于它物”的“人之性命也”，要达到善的境界，既要“任其性”，又要“驯其性”，这与《孟子 · 离娄下》中阐述的“人之所以异于禽兽者”的观点十分类似。

4.3.2 关于义务的道德范畴。道德义务，是人们在一定内心信念和道德责任感

---

[54] 马克思、恩格斯：《马克思恩格斯全集》第 3 卷，第 132 页，人民出版社，1960 年 12 月，第 1 版。

[55] 王岱舆：《正教真诠》生死篇，第 63 页，宁夏人民出版社，1988 年 5 月，第 1 版。

的驱使下，自觉履行对他人、社会的义务。在中国伊斯兰社会中，穆斯林承担着宗教、职业、道德、法律、政治等多种义务。这些义务既相互区别，存在着各自明显的特征，但又是相互联系的，某些内容具有重合性。在中国伊斯兰教中，义务道德关系常常以真主的名义来表达，因此使其义务范畴带上了宗教的色彩，但实际上，中国伊斯兰教的义务范畴，同样是由社会物质生活条件，以及人们在相应社会关系中所处的地位决定的，来源于中国伊斯兰教发展的客观过程和社会关系的客观要求，来源于其社会利益和社会分工的要求。一般来说，中国穆斯林的义务范畴可以分为个人对他人的关系，如子女对父母的义务、父母对子女的义务、富人对贫民赈济的义务、怜恤孤儿的义务等等；个人对社会的义务，如顺主忠君、为国家做贡献等；宗教义务，如五功等；个人对自己的义务，如讲究卫生、禁食污秽食物、反对自杀等等。值得一提的是，中国穆斯林的义务范畴带有一定的强制性。这种强制性是以对道德义务价值的深刻认识为基础的，因而能自觉自愿地履行义务，而不是勉强的和被迫的，是在“义务中毋宁说是获得了解放”[56]。这种自觉自愿性，在道德意识结构中，起着自我控制的作用，成为中国伊斯兰教维护道德价值的内在源泉。

4.3.3 关于良知的道德范畴。在中国伊斯兰教学者的著述中，良知也被称为良心、自责的灵魂等，并认为穆斯林的良知在于对伦理责任和义务的把握，是一种内在的自制自责的能力，要通过环境和教育形成。在良知的问题上，中国伊斯兰教学者十分强调教育因素和社会环境的影响，具有很合理、积极的成份，正如马克思所说：“良心是由人的知识和全部生活方式来决定的”[57]。当然，中国伊斯兰教的良知范畴不能用马克思的话来套用，但其核心内容是基本一致的。这也是真理的殊途同归吧。

4.3.4 关于公正的道德范畴。公正是人类最古老的道德范畴之一，也是中国伊斯兰教的重要范畴。《古兰经》中曾多次提到过公正。公正的对立面是偏私，“我奉命公平对待你们”[58]，“真主降示包含真理的经典，并降示公平”[59]。这些经文说明，公正与偏私相对立，两者不能相提并论。中国伊斯兰教学者认为，世界上的一切问

[56] 黑格尔：《法哲学原理》，第 167 页，商务印书馆，1961 年第 1 版。

[57] 马克思、恩格斯：《马克思恩格斯全集》第 6 卷，第 152 页，人民出版社，1960 年 12 月，第 1 版。

[58]《古兰经》第 42 章第 15 节，沙特阿拉伯法赫德国王《古兰经》印制厂，麦地那，1990 年版。

[59]《古兰经》第 42 章第 17 节，沙特阿拉伯法赫德国王《古兰经》印制厂，麦地那，1990 年版。

题均是因为失去了公道，而失去公道的原因，是自私自利的人太多。这个观点，与中国传统文化中公正即是不偏袒、不偏私的意思是一致的，如《管子》中曾说："天公平而无私，故美恶而不复；地公平而无私，故大小莫不载"，汉朝的班固也曾说："公之为言，公正无私也"。中国伊斯兰教的公正范畴，主要包括合理交易、公平相待，明辨是非、主持正义，不计得失、敢于发扬正气，除却私心、秉公判决等等。

4.3.5 关于荣誉的道德范畴。中国伊斯兰教学者对于荣誉的解释，主要是以宗教的名义提出的，认为"人之荣辱有二：曰'真荣真辱'，曰'世荣世辱'"[60]，指出"真之荣辱，根于造化，兼之自取，正偏生死，寿夭衣禄是也"，"世之荣辱，始于气质，有变迁而虚浮，俱在今世"[61]。"真荣真辱"与"世荣世辱"的荣誉范畴，实际上是伊斯兰教两世观在荣誉问题上的体现。他们认为，荣誉包含着两层含义：一是社会对人的褒奖，是社会对穆斯林个体道德的确认；二是指个人对自己道德行为的尊严情感，是自我意识和自我肯定，如自尊等。与荣誉相对应的是耻辱，其也包括两方面的内容：一是社会对个人不道德行为的谴责和惩罚，二是穆斯林个人对自己不道德行为的自我否定，个人对这种谴责和自我否定的认识和内心感受，就是知耻心，中国伊斯兰教对知耻观念给予了充分肯定。在中国穆斯林看来，不知耻就不可能真正懂得荣誉，就是没有信德，也不会得到善的结果。正如马克思所说："耻辱就是一种内向的愤怒。如果整个国家真正感到了耻辱，那它就会象一只蜷伏下来的狮子，准备向前扑去"[62]。中国伊斯兰教的荣誉范畴同自尊紧密联系在一起，实现自尊必须要谦虚谨慎，要做到知耻养廉，做到非礼勿视、非礼勿听、非礼勿动，同时还要做到有所不为，用理智控制自己的行为，锻炼自己的意志等等。

五、伊斯兰教习俗的中国化

伊斯兰教作为一种宗教，也同样包含着政治、经济、法律等社会制度和文化习

[60] 王岱舆：《正教真诠》普兹篇，第 33 页，宁夏人民出版社，1988 年第 1 版。

[61] 王岱舆：《正教真诠》普兹篇，第 33 页，宁夏人民出版社，1988 年第 1 版。

[62] 马克思、恩格斯：《马克思恩格斯全集》第 1 卷，第 152 页，人民出版社，1960 年 12 月，第 1 版。

俗。在伊斯兰教与中华文化融合的过程中，由于阶级斗争、民族矛盾的错综复杂，其特殊性不仅表现在政治、经济等各个方面，而且也必然表现在文化习俗等问题上。在文化习俗方面，除了与汉文化的相互影响、彼此融合之外，历史上封建统治者采取民族歧视和民族压迫政策，往往对其风俗习惯横加干涉，甚至借此挑拨民族关系，制造民族矛盾，借以分而治之。这对中国穆斯林的文化风俗也起到了较大的催化作用。如在元代，蒙古统治者要求穆斯林遵从蒙古的风俗习惯，曾要求各个驿站，对过往的回回官员，不应有特殊的照顾，饮食应与蒙古人一样，如若拒绝，则连水也不供给；明清时期，借穆斯林习俗不同而进行侮辱迫害的事情就更加严重，甚至因此而酿成了许多民族纠纷。这些情况，一方面使中国穆斯林在风俗习惯上越是遭受歧视，就越加维护它，用来反抗民族压迫。但是，另一方面，“为了自身的存在和发展，中国大多数穆斯林也不能不使宗教上的一些规定更加灵活、更加世俗、更加带有地方特色，甚至使之失去了宗教的意义，而逐渐变成了一种民族性的风俗习惯”[63]。伊斯兰教在大量吸收中国儒家、道家、佛家各家的概念和思想，完成了其教义和基本道德伦理思想同中国传统思想结合的同时，还在宗教活动等方面吸收了大量中国的习俗，形成了有别于其它国家伊斯兰教的特色。主要体现在宗教建筑、宗教节日、宗教习俗等三个方面。

5.1 宗教建筑方面。清真寺是穆斯林进行宗教和社会活动的重要场所，对穆斯林具有重要的宗教和日常生活意义。他们除了在这里履行宗教功课外，还通过清真寺的活动互致问候、联络感情、沟通思想、交流信息，许多清真寺还兼有学校的功能。因此，凡是有穆斯林聚居的地区，必定建有清真寺。

伊斯兰国家清真寺的建筑一般包括礼拜堂、庭院、凹壁、讲坛、宣礼塔和水房。其中，礼拜堂和水房是清真寺建筑中必不可少的内容，其它的根据条件适当修建。礼拜堂是穆斯林做礼拜的地方，是清真寺的建筑主体。位于礼拜堂中部的正向墙，是指引穆斯林礼拜朝向的标志[64]。庭院是礼拜堂的延伸，是聚礼或其它规模较大的宗教活动的场所。凹壁在正向墙中央墙面，是一尖券圆门形壁龛，它既指示礼拜方向，也是阿訇和教长站立讲经和领拜之地，被认为是清真寺内最为圣洁的地方，装潢一

---

[63] 曹琦、彭耀：《世界三大宗教在中国》，第 248 页，中国社会科学出版社，1991 年 2 月，第 2 版。

[64] 世界各国的穆斯林在礼拜时都要朝向麦加克尔白，因此正向墙的方向也各不相同。因为麦加克尔白在中国的西方，因此中国清真寺的正向墙西向（面东）。

般比较考究。讲坛[65]是供阿訇、教长站立讲经的状似阶梯的设置，一般为可移动的木制结构。宣礼塔[66]是清真寺的宣礼员用于召唤穆斯林前来礼拜的高塔。水房(也称为沐浴室)，是穆斯林礼拜前实行净仪（大净、小净）的场所，其中的水应为流水或活水，水质要求清洁，水房内一般还备有汤瓶、吊罐等净仪设备。

中国清真寺的形制，主要有两种：阿拉伯式、殿堂式。中国清真寺形制的变化，标志照中国伊斯兰教的变化。阿拉伯式的清真寺在我国古代的清真寺，以及今天的新疆地区比较常见。我国内地的大部分清真寺则摆脱了阿拉伯建筑式样，采纳了以中国传统的殿堂式四合院为主的建筑样式。这种样式自明代以后逐渐成型并得以推广，其特点是沿一条中轴线有次序地修建若干进院落，使每个院落具有不同的功能和特色，形成一组完整的伊斯兰教建筑群。清真寺的大门多采用中国寺庙式大门，一般为木制结构，三间五檩，屋顶或硬山式筒瓦，或歇山式琉璃瓦，五脊六兽，仿孔庙或故宫午门式样，带八字墙及斗拱，门前有木制或石制牌坊、栅栏。还有的在大门上起三数层塔式木楼，既是清真寺标志，又是大门。礼拜堂一般由前卷棚、殿身、后窑殿三部分组成，三部分又各有起脊的屋顶，上面用勾连搭形式连在一起，形成一座完整而又立体的大殿建筑。礼拜堂大殿的平面形制多样化，有矩形、十字形、凸字形、工字形等，后窑殿的样式有单檐、重檐、三重檐的十字脊或各种亭式脊等多种变形。[67]

殿堂式清真寺将建筑群的伊斯兰装饰风格和中国传统建筑装饰手法融会贯通，以中国传统文化的手法来突出伊斯兰教的宗教内涵。如在彩画艺术方面，除了伊斯兰教传统的几何图案、阿拉伯书法之外，还有花卉等彩绘；在雕刻艺术方面，多以浮刻精美的小木作和青砖见长，这与伊斯兰国家的雕刻材质有明显区别；在石工方面，体现在具有浓厚中国特色的抱鼓石、盘龙石、盘花柱，以及照壁上的二龙戏珠、

---

[65] 在伊斯兰教创立初期，并没有专门的讲坛。当年先知穆罕默德重回麦加时，是在山坡上向信众们讲经的。后来，一个叫做巴胡姆的科普特弟子做了一个有 3 级台阶的木制讲坛，穆罕默德便坐在上面讲经。由此，形成了讲坛制，并不断完善，最终成为清真寺建筑的重要组成部分。讲坛一般集伊斯兰装饰和雕刻艺术于一体，以镂空的四方形、圆形、弧形等几何纹饰装修。

[66] 世界上最早的宣礼塔是公元665年哈里法穆阿维叶重建巴士拉清真寺时所修的灯塔。到穆阿维叶二世时，他于公元 682 年在欧麦尔清真寺四角修建了 4 座宣礼塔，并下令在其它清真寺也增修宣礼塔。世界上尚存的最早的宣礼塔在阿巴克清真寺，为四方体塔。目前世界各地的宣礼塔基本上可以分为四方体、螺旋体、多棱体、圆柱体、双顶等 5 种形式。

[67] 沙秋真：《中国的伊斯兰建筑》，载于《中国伊斯兰文化》，第 99 页，中华书局，1996 年 11 月，第 1 版。

麒麟走兽等上；在庭院艺术方面，他们在寺内种植花草树木，设置香炉、鱼缸，立碑悬匾，堆石叠翠，与伊斯兰国家清真寺肃穆的气氛有明显区别。

殿堂式清真寺的代表主要有西安化觉寺、河北定州礼拜寺、北京牛街清真寺和东四清真寺、甘肃兰州桥门大寺、临夏南关大寺、郑州清真寺、开封东大寺、河南沁阳清真寺、济南南大寺、济宁东大寺和西大寺、乌鲁木齐大寺、宁夏银川大寺、同心清真大寺、贵阳龙泉寺、河北沧州大寺、天津北大寺、沈阳南大寺、哈尔滨东寺、成都皇城寺、云南大理南门清真寺、安徽寿县清真寺等。曾经有学者对比中外清真寺评论说："尝观我国境内清真寺，殿宇形式，每多近于风鉴异说"，"望之外表，几与僧道庙观无稍差异"[68]。此外，中国穆斯林的陵墓建筑、道堂建筑等，也与伊斯兰国家的建筑风格和形制有很大区别。

5.2 宗教节日方面。中国穆斯林除要履行五项基本的宗教功课外，也十分重视宗教节日。国内外穆斯林有三大传统节日，即开斋节、宰牲节、圣纪节[69]。其中，宰牲节被中国穆斯林称为忠孝节，从这个称谓上可看出受中国文化影响的痕迹。而圣纪节在国外一般都是纪念先知穆罕默德的诞辰，在这一天里诵念《古兰经》，称赞和讲述先知的生平事迹，隆重集会，以示庆祝。而中国穆斯林的圣纪节，却不仅仅限于伊斯兰教历的 3 月 12 日，而是在整个 3 月的不同日子里进行。

除三大节日外，中国穆斯林也重视阿述拉节和法蒂玛节。中国穆斯林的阿述拉节和什叶派的阿述拉日名同意异。什叶派的阿述拉日是为了纪念为教而死的哈里法阿里之子侯赛因，将其殉难日（伊斯兰历 1 月 10 日）定为阿述拉日（哀悼日）。而中国穆斯林的阿述拉节，则是纪念先知努海以方舟载人避难，以杂豆粥救济人类的恩德。在这一天，穆斯林皆食用杂豆粥，叫做"忆苦饭"，以示不忘先知之恩。这个节日，在国外的穆斯林中并不多见。法蒂玛是先知穆罕默德的女儿、哈里法阿里的妻子，法蒂玛节是纪念她归真的日子，在斋月的 14 日举行，又称为"女圣纪节"。这一天，穆斯林妇女担当主角，请阿訇念经，进行祭祀。中国穆斯林的这个节日在国外并不多见，且对法蒂玛的尊敬超过了对先知穆罕默德的妻子赫蒂彻的尊敬，也与国外有较大区别。

[68]《清真寺之应用与构成》，《中国回教学会月刊》第 1 卷 8 号。

[69] 开斋节为伊斯兰教历的 10 月 1 日，中国又称为肉孜节；宰牲节为伊斯兰教历的 12 月 10 日，又称为古尔邦节；圣纪节为伊斯兰教历的 3 月 12 日，相传是先知穆罕默德诞生的日子，又是其归真的日子）。

此外，许多地区，尤其是西北地区的穆斯林还崇拜本地区、本教派的一些圣徒、圣墓、乃至各个门宦的历代教主、重要的家族成员，以及为教而殉的人，认为这些人曾经或能够显示奇迹，并称其为老人家、太爷、奶奶等，给他们修建拱北。平常会有穆斯林到各个拱北上坟、念经。在忌日时，穆斯林要大量奉献海提牙[70]，宰羊宰牛，进行祭祀。祭祀的场面有时相当大，有的多达数万人。这种节日，在国外也是罕见的，尤其是上坟一说，在伊斯兰教国家是没有的。

5.3 宗教习俗方面。从明朝时期开始，中国穆斯林开始陆续放弃原有的民族语言，汉语成为其通用语言，他们吸收汉族文化的倾向和力度较前大大增加。在着衣方面，逐渐与汉族趋同。在名字方面，开始使用汉族的姓和名，并以汉族姓名为主。这些日常生活的变化，在宗教习俗方面表现的也同样十分明显。如，关于婚丧之事的有关礼制，《古兰经》等伊斯兰教经典规定的十分明确。而中国历史上的穆斯林，面对中国的社会环境，在这些问题上已经与汉族基本相同。虽然他们在成婚时要举行尼卡合[71]的宗教仪式，要请阿訇证婚和念经，但具体执行的还是“媒妁之言、父母之命”。在举行婚礼时，按照伊斯兰教的教规，最多只能使用鼓这类简单的响器，笙管箫笛之类的乐器应是禁止的，但有些中国穆斯林不受此限制，也依照汉俗，每逢婚事，常常以音乐表示祝贺[72]。在丧葬仪式方面，按照伊斯兰教的规定，亡人应尽快薄葬。然而，有的中国穆斯林在按照伊斯兰教的规定办理丧葬仪式之外，还补充以重孝之礼，如披麻戴孝、号啕大哭、抬杠出殡、修饰坟墓，在头七、二七、三七、四十日、百日、周年、三年等日子为亡人念经祈祷，以为之赎罪免灾。这些习俗显然是汉俗的，和伊斯兰教的规定大相径庭。

[70] 阿拉伯语音译，礼品、礼物的意思。

[71] 阿拉伯语音译，祝贺的意思。

[72] 王静斋：《五十年求学自述》，载于《禹贡》第7卷，第4期。

第九章

伊斯兰教在中国的民族化

宗教的本质是意识形态，是对人群的深层意识的总体情感发挥着巨大影响的精神力量。民族则属于社会群体领域，作为集体生活的人群而具有社会性。宗教与民族的相互关联，几乎可以说是一切文化形式与一切社会文化群体之关系中最深刻、最全面、最复杂、最重要的一种。伊斯兰教在中国的发展进程中，其与民族的相互关联，也概莫能外。伊斯兰教适应社会的发展，并与各个历史时期的社会现实相协调，这不仅已经被历史发展的进程所证明，而且也是伊斯兰教本身得以存在和发展的需要。伊斯兰教自传入中国后，就开始了具有中国特点的民族化、地方化过程，使中国伊斯兰文化成为中国传统文化中的重要组成部分，充分显示出了伊斯兰教与中国社会历史发展相适应的必然性和现实性。

从唐朝初期来华的大唐遣使、住唐商贾和蕃客，到五代时期的蛮裔商贾、宋代的五世蕃客，元代的回回，直到明代广泛意义上回族的形成，其族源是留居中国的、信仰伊斯兰教的阿拉伯人、波斯人、中亚人等。唐、五代、宋、元时期留居中国的穆斯林由于人数的扩张和外部环境的改变，内聚力开始强化，教族一体的特点越来越明显，逐渐产生了一种党护族群的自觉意识，逐渐产生了一些宗教组织制度。这些宗教组织制度保留了伊斯兰教的特色，即保持了伊斯兰教的信仰、制度和一些宗教传统习俗。更主要的是，在不断适应中国社会历史条件的过程中，中国伊斯兰教带上了浓厚的中国特色，经历了一个长期的民族化进程，首先形成了中国广泛意义上的回回民族，最终成为中国回族、维吾尔族、哈萨克族、东乡族、柯尔克孜族、撒拉族、塔吉克族、乌兹别克族、保安族、塔塔尔族等 10 个少数民族全民族信仰的宗教，并在藏族等少数民族中也有一定的影响和发展。在这个过程中，伊斯兰教又分化成了若干教派和门宦，在每一个大的派别下面，又有若干小的支系。中国伊斯兰教的门宦和教派特点，在信仰伊斯兰教的 10 个民族中均不同程度地有所反映。为便于考察，本章主要以伊斯兰教与我国信仰伊斯兰教的 10 个少数民族的关系，作为切入点和主线，来阐述伊斯兰教在中国发展的脉络。

一、伊斯兰教的民族化

伊斯兰教从一个地区性宗教成长为世界性的宗教，它的创立和传播过程，必然是一个不断克服部落、种族、血缘、肤色、语言、地域、民俗、异教等限制性因素的过程。在伊斯兰教冲出阿拉伯半岛，从阿拉伯人的精神信仰转变为众多民族和辽阔地域上人民的共同宗教的历程中，一方面它与所传播地区的意识形态相互渗透、相互影响，吸收和融合了所在地区的固有文化和传统，并使其本身不断发生异化，“今日人们所闻所见的中国伊斯兰教，实际上，乃是在中国大地上完成了地方化和民族化的伊斯兰教”[1]。另一方面，在不断的异化和发展过程中，伊斯兰教又始终保持其宗教信仰的本质属性，“保持其宗教精神价值的超越性、权威性及影响性。在这个由量变到质变的转化过程中，它也使自己成为一个具有开放性、包容性及超越性的信仰体系，为不同文化背景的世界各族人民所接受”[2]。

从这个角度看，中国伊斯兰教的形成，是世界和东方文化历史上的一个重大现象，也是中国宗教和文化史上的一个重要方面和内容。从伊斯兰教的本身来看，其所代表的精神要求，与中国传统的宗教、道德、传统、风俗、仪式观念、价值取向等，存在较大的反差和差异，这也就是伊斯兰教在中国一个比较长的时期内被看做“异域异俗”的原因。但是，作为一种外来宗教和思想，伊斯兰教不断吸收着中国传统文化的营养，既适应中国穆斯林的生活实际，也积极主动地适应中国政治、经济、军事、文化的发展，形成了符合中国实际的伊斯兰教理论和礼仪。伊斯兰教在与中国传统宗教文化和伦理、哲学的相互碰撞、冲突、融合和被改造中，逐步转型，日趋中国化，形成了中国化的伊斯兰教。以清朝末期出现的伊赫瓦尼教派为代表的中国伊斯兰教的教派分化，其本质也是对伊斯兰教中国化的一种反动。因此，伊斯兰教在中国的本土化，是两种文明的价值观念、思维方式的系统交流，是两种不同文化相互接触、影响和作用的模式。

在我国信仰伊斯兰教的 10 个少数民族中，大体上可以分出两个体系，一个是以回族、撒拉族、保安族、东乡族等为主体的信仰体系。这些民族是以阿拉伯、波

[1] 金宜久：《伊斯兰教在中国的地方化和民族化》，载于《世界宗教研究》，1995 年第 1 期第 1 页。

[2] 杨启辰、杨华：《中国伊斯兰教的历史发展和现状》，第 65 页，宁夏人民出版社，1999 年 10 月第 1 版。

斯、中亚等地来华穆斯林，融合当地其他民族成份而形成的新民族。另一个是以维吾尔族、哈萨克族、塔吉克族、柯尔克孜族、乌兹别克族、塔塔尔族等为主体的信仰体系，它们是在已经形成了的本民族独特的民族文化之后，才皈依伊斯兰教的。

伊斯兰教在总体上发挥着某种核心的全面作用。中国伊斯兰教，在基本信仰、宗教制度、礼仪功课等许多方面无疑是伊斯兰属性的。但是，它又受到中国社会发展中传统文化的影响。如明清时期一个汉文功底雄厚的中国伊斯兰教学者，在其著述和经典翻译活动中，按照“隔教不隔理”的思路，吸收中国传统文化，用儒家思想讲经释教，以“似曾相识”的亲近感和文化心理上的认同感，产生共鸣，使外来的异域宗教更便于为中国穆斯林所接受。他们在传播和宣扬伊斯兰教的过程中，或舍弃，或淡化，或改造了伊斯兰教固有的某些内容，或吸收，或融合，或借鉴了中国传统文化的某些因素，形成了与国外伊斯兰教相异的宗教思想，特别突出的有爱国与爱教的统一思想、忠主与忠君的“二元忠诚”思想等。但同时，由于地域和所处地域习俗的差异，两个不同的体系，以及 10 个不同的民族之间，又都形成了相对独特的行为规范和道德规范，这也是研究伊斯兰教在中国民族化不能忽视的一个显著特点。

伊斯兰教的民族化过程，本身也是一个矛盾的斗争过程。从其本身来看，它在民族化进程中，不同民族之间和同一民族之中，往往会有分化的教派之争、演化的学派之争、新教和旧教之争等等。从其外部环境看，它在民族化进程中，又有与其它民族文化体系之间的矛盾冲突，使得伊斯兰教不断改造、融合和利用外来民族文化，同时外来民族文化又对其有所制导、有所认同、有所保留。总之，正如伊斯兰教本身的丰富多彩一样，其民族化进程也同样是百花齐放的，虽然局部的某一方面或时空中包含着一定的否定因素，但这个过程直到今天依然在延续和发展。

特别值得一提的是，在伊斯兰教的民族化历程中，其对外态度的取向，往往会引发外界的不解或疑惑。如，当信仰伊斯兰教的民族同其它民族，以及它们内部的关系比较和谐时，人们会倾向于利用伊斯兰教教义倡导和谐共处、友爱仁慈、理性及和平的一面，用来维护这种关系并为之辩护。反之，当关系紧张时，人们也会倾向于强调敌视、暴力、战争和对立，并利用伊斯兰教的教义促成和加深彼此之间的

隔阂与对抗,“必然导致唯我独尊的、排外主义的,或排斥异己的狂热盲信的发展”[3]。前者有利于宗教之间、教派之间、民族之间的交流和对话，促进共同繁荣和发展，而后者则会构成局部方面或时空中的否定因素。因此,研究伊斯兰教的民族化问题,必须要充分考虑到这种两面性及其影响。

二、回回一词与回回人

研究中国伊斯兰教的民族化问题，首先要分清回回、回回人和撒尔塔兀拉等概念之间的演化和彼此关系。

2.1 回回一词的最初含义。“世界著名的伊斯兰教，传入中国后，何以会变成回回？要解答这个玄妙的历史问题，自然与回纥人的集体迁移，蒙古人的霸权扩张均有密切关系。经过数百年战争的互相折磨，文化的互相感染，事实上是回回变成伊斯兰，但蒙古人反客为主颠倒是非，却把伊斯兰变成回回”。[4]

在中国历史上，回回一词最早见诸于北宋沈括的《梦溪笔谈》，其记述说“边兵每得胜回，则连队抗声凯歌，乃古之遗音也。凯歌词甚多，皆市井鄙俚之语”，沈括记载了其中的一首歌词为“旗队浑如锦绣堆,银装背嵬打回回。先教净扫安西路,待向河源饮马来”[5]。最早就沈括记载凯旋歌中所唱的回回进行解释的，是明末清初的顾炎武，他在其《日知录》中说：“唐之回纥即今之回回是也”，“其曰回回者，亦回鹘之转音也”[6]。这个解释提出的两个概念“回纥即回回”、“回回系回鹘转音”，前者是误传，后者有一定的道理。

回纥古称丁零，为古鞑靼部落之一，与匈奴同种。后汉和帝（公元 89–105 年）时期，窦宪征伐匈奴，使其一部分归降，一部分西迁欧洲。因此，原匈奴所占领的蒙古草原遂告空虚，丁零部落趁机进入蒙古草原，被称为铁勒。公元 200 年，鲜卑

---

[3] 杨启辰、杨华：《中国伊斯兰教的历史发展和现状》，第 67 页，宁夏人民出版社，1999 年 10 月第 1 版。

[4] 马次伯：《伊斯兰教在中国》，第 15 页，台北市唐山出版社，2001 年 10 月第 1 版。

[5] 胡道静校注：《梦溪笔谈》上册，第 224–225 页，上海古典出版社。

[6] 顾炎武：《日知录》卷 29，《吐蕃回回》。

人在建立帝国，吞并了铁勒部落，匈奴之名于是也不复存在。但在鲜卑人的统治下，铁勒部落得以继续发展，人口数量得到较大规模增长。到南北朝时期，受崛起的突厥部落的挤压，铁勒部落被迫向西北方向迁移。唐朝时期，铁勒部落已经发展到10万余户，为抵抗突厥人的入侵，他们开始向唐朝朝贡，并接受唐王朝的册封。唐高宗（公元650–684年）时期，铁勒部落随唐军征讨突厥，曾到达过今天的塔什干。到武后（公元684–701年）时期，突厥部落再度兴起，铁勒被迫再向西南迁移，到达天山北部地区，开始改称为回纥。唐玄宗开元初年（公元717年），回纥团结联合阿尔泰地区的鞑靼部落"九姓胡"大败突厥，回纥于是进入了全盛时期，唐朝称之为北庭。安史之乱爆发后，唐朝为向回纥借兵平叛，以公主下嫁其首领，并允诺以优惠政策通商。自此，回纥以助唐为名，武装进入中国内地。据西方传教士的考证，中国妇女在唐代有缠足，但仅仅限于娼伶，是职业性的，普通良家妇女并不缠足。回纥人援唐后，随地掳掠妇女，但因缠足者不能骑马、行动不便，故免于劫掠，因此良家妇女为逃避灾祸，纷纷缠足以避之[7]。唐朝末年，回纥内部发生分裂，一部分自新疆回迁蒙古，形成了蒙古族的前身；一部分迁移到贺兰山至河套一带，逐渐与吐蕃契丹人同化为唐古特人，建国为西夏，在西北保持割据局面；仍留在新疆的回纥人，为了表示他们血统的正宗和地位的高贵，于唐德宗贞元四年（公元783年）上表唐王朝，改回纥为回鹘。其后，回鹘因不堪吐蕃压迫，纷纷迁入中亚，至少100年之后，才改信伊斯兰教[8]。回纥和回鹘同属于鞑靼族，使用蒙古语，因语言相同，他们与西夏、辽、金、蒙古人进行贸易来往，因此《辽史》中已经有了回纥、回鹘等名称的记载。因为回纥、回鹘两个词难以区别，有时切取两个同音字，合称"回回"。因此，回回一词，在北宋时期的北方游牧部落中开始通用。至于伊斯兰教被称为回回教，穆斯林被称为回回，则是多年以后的元代才出现的。因此，伊斯兰教意义上的回回或回教，与唐代的回回、回鹘并无干系。

2.2 回回人与色目人。蒙古人将所统治的民族分为四等，其中第二等为色目人。蒙古统治者规定，具有姓氏偏僻、中国姓谱所没有的，面貌发型、肤色异于汉人的，风俗习惯、服装语言不同于汉人等特征的为色目人。"蒙古人征服西亚后，曾大量调用外籍兵团入中国，自太祖至世祖的五十年间，先后征调入中国的西域兵，为数

[7] 马次伯：《伊斯兰教在中国》，第18页，台北市唐山出版社，2001年10月第1版。

[8] 马次伯：《伊斯兰教在中国》，第22页，台北市唐山出版社，2001年10月第1版。

当在百万以上，其随军眷属及服务人员，跟着贸易的商人人数更多。这本是一次大规模的移民，因系军事行动，对外保密，故元史无记载。这些为蒙古人服兵役的西域人，战事结束后，并未遣送原籍。派往各地屯田，分配土地，化兵为农。中国民间突然增加很多形形色色的外国人，无法分辨他们的国籍和种族，通称为色目人，品种相当复杂，据《辍耕录》的调查，有三十一种之多"，"不外是中亚的鞑靼人、土耳其人，黑海附近的俄罗斯人、高加索人，其中尤以里海东南的阿富汗人、波斯人、伊拉克人、叙利亚人、阿拉伯人为数最多。新疆的维吾尔、西夏的唐古特，也均称为色目"[9]。

在北宋时期，作为鞑靼人的回鹘、回纥被通称为回回，与蒙古同文同种。元太祖时期，蒙古势力强盛，回鹘、回纥人为与蒙古建立联系，乘机恢复使用鞑靼部落的名称，放弃了回回之名，并为蒙古大军在西域当向导、担任翻译。因此，在这个时期，回回一词并没固定的称呼对象。此时，蒙古统治者使用撒尔塔兀拉一词，来称呼信仰伊斯兰教的阿拉伯、波斯和突厥等各族人民。著名的中亚史学家巴托尔德曾就撒尔塔兀拉作了如下解释："在蒙古人看来，Sartg 或 Sartagtai 与其说是表示某一民族的人的意思，不如说是表示某种文明类型的人的意思。成吉思汗曾任命把归顺他的第一个伊斯兰教徒君主即哲第苏北部的割禄人阿厮兰汗称为 Sartagtai，虽然从语言方面看来割禄人不是伊朗人，而是突厥人。同样的语感 Sart 在蒙古人间还构成 Sartaghul 或 Sartaul 一词，即是早在成吉思汗时代就开始使用了。后来剌失德丁使用这个词 Sartaul 作塔吉克意义用，伊宾、穆罕纳则用作回教徒的意思"[10]。

正式把撒尔塔兀拉翻译为回回，并用来称呼穆斯林的，是南宋时期的彭大雅和徐霆。元朝初期，南宋政权偏安中国东南，对中亚、西亚的情况知之甚少。公元1232年和公元1235—1236年，南宋使者彭大雅、徐霆到蒙古出使考察，了解到蒙古已经征服了中亚许多国家和地区这个情况。回南宋后，彭大雅和徐霆合写了《黑鞑事略》一书，记述了蒙古大军征服的西域国家名称。在这本书中，特别值得指出的是，彭徐两人将回回与回纥、回鹘作了严格区分，并将撒尔塔兀拉正式翻译成回回，于是回回的概念发生了巨大的变化。

元朝统一中国后，使用回回来称呼穆斯林的记载见于元宪宗蒙革的圣旨"斡脱

[9] 马次伯：《伊斯兰教在中国》，第 22 － 23 页，台北市唐山出版社，2001 年 10 月第 1 版

[10] 巴托尔德：《中亚突厥史十二讲》，第 133 页，中国社会科学出版社，1989 年第 1 版。

做买卖、畏吾尔、木速儿蛮回回，交本处千户、百户里去者”[11]。这里的木速儿蛮即穆斯林，回回即信仰伊斯兰教的人。

蒙古人开始把信仰伊斯兰教的人称为撒尔塔兀拉时，并不了解中国本土已经有了许多信仰伊斯兰教的人，所以该名称仅仅局限于对西辽、花拉子模、阿拉伯、波斯等地穆斯林的称呼。进入华北汉地以后，大批撒尔塔兀拉随军东来，范围逐渐扩大，凡是信奉伊斯兰教的色目人，因此均被称为回回。

后来，一些中国伊斯兰教学者们为阐述回回一词的宗教含义，又从多个角度和层次对回回一词进行解释。如，王岱舆就曾说："大哉回回，乃清真之镜子，天地即彼之模范也。万物之拥护，直为全镜之形；教道之磋磨，皆缘回镜之光。夫回光有二：曰身回、曰心回"[12]。

2.3 回回人的入籍及其重要意义。户籍制度是中国封建王朝管辖户民的标志，也是征伐赋役的依据。从南北朝以来，这项制度逐渐推广和完善。元朝的户籍制度是从前朝承袭而来的。从公元 1235 年起，以"乙未籍户"为标志，元朝开始建立和完善自己的户籍制度。元太宗（公元 1229—1242 年）窝阔台是年颁布圣旨："不论达达（蒙古）、回回、契丹、女直、汉儿人等，人是军前虏到人口，在家住坐，做驱口；因而在外住坐，于随处附籍，便系是皇帝户民，应当随处差发，主人见，更不得识认"[13]。这个圣旨，成为建立元代户籍制度的基本原则。总体看来，其要点有三：一是所有征服地的人口都是皇帝的子民；二是皇帝承认王公贵族占有的"驱口"[14]，但其余的人都是"皇帝户民"；三是确认了元代户籍中存在的种族差别。元太宗的关于户籍制度的基本原则，在元宪宗蒙哥二年（公元 1252 年）的"壬子籍户"和元世祖至元八年（公元 1271 年）颁布的《户口条画》中得到进一步体现和完善。蒙元时期的户籍按照职业和民族划分为许多种类，其中以民族划分的有蒙古户、回回户、畏吾尔户、河西户、契丹户、女真户、汉人户等。《户口条画》中专门规定："诸斡脱户见赍圣旨诸王令旨随处做买卖之人，钦奉先帝圣旨：见住处与民一体当差"，

[11] 王恽：《秋涧先生大全集》卷 88。

[12] 王岱舆：《正教真诠》之《回回》。

[13] 元《通制条格》卷 2，《户令 · 户例》。

[14] 元朝奴婢通称委托驱口，意思是被俘驱使之人，主要来源于战争俘虏，世代为主人服役。驱口在元朝属于贱民，是主人财产的一部分，可任意转卖。驱口本人及其子女的婚配，皆由主人做主。法律禁止良贱通婚，但主人强奸奴妻者无罪。

“回回、畏吾尔户，钦奉先帝圣旨，不拣什么人底民户州城内去了的人，之那住的地面内，和那本处民户差发铺马祗应一体当差。那根脚千户百户内有的浑家大小人口每，千户百户内也教依旧体例内当差发者，仰收系科差。如回回户内有新签出军户数，至日开除”，“答失蛮、迭里威失户，若在回回寺内住坐，并无事差，合行开除外，据有营运事产户数，依回回户例收差”[15]。这里的回回户是指“富商大贾势要兼并之家”，答失蛮是伊斯兰教的教职人员，迭里威失户是伊斯兰教中的苦修者，斡脱户则是专事发放斡脱钱的专业户，多为穆斯林。

从“乙未籍户”到“壬子籍户”，再到《户口条画》，这一系列政策和规定，将回回人编入了政府户籍。这是伊斯兰教在中国民族化过程中的“具有历史性的一件大事，其意义是十分重大的”[16]。第一，回回人入籍标志着蕃客时代的结束。伊斯兰教进入中国以来，尽管在较大程度上实行了汉化，有的甚至为官，但是在当时的政府和人民心目中，来华的穆斯林及其后裔依然是蕃客、胡商。唐朝官员曾上奏“中国人不合私与外国人交通、买卖、婚娶、来往，又举取蕃客钱，以产业、奴婢为质者，重请禁之”[17]。“俾华蛮异处，婚娶不通，蛮人不得立田宅”[18]。宋朝政府对蕃户采取了内外有别的管理政策，限制诸多。从唐朝初年到元朝的数百年间，中亚、西亚的穆斯林虽然源源不断来华，有的穆斯林已经在华繁衍至五六代，一些中国本土人士也皈依了伊斯兰教，但是中国穆斯林却始终没有形成一个民族共同体。其中，主要原因是始终没有摆脱蕃客、蕃户、胡商的地位。元朝将回回入籍，标志着这种局面的结束。第二，回回人入籍标志着中华民族新增了成员。如果说蕃客、蕃户、胡商是外来的客人的话，那么回回人入籍则使他们成为了中华民族大家庭中的一员。第三，回回人入籍为回回民族共同体的形成奠定了基础，在元朝初期，中国伊斯兰教的民族属性是多元的，主要以国外民族的种族属性来划分，既有阿拉伯人、波斯人、突厥人，以及其它较小的民族。元朝政府按照种族和信仰把色目人分为回回、畏吾尔、河西、契丹等户，客观上有利于信仰伊斯兰教的不同民族的回回人进行自然的民族组合。

[15]《元典章》卷18，海王村古籍丛刊，中国书店，1990年第1版。

[16]邱树森主编：《中国回族史》第146页，宁夏人民出版社，1996年12月，第1版。

[17]《册府元龟》卷999。

[18]《旧唐书》卷177。

2.4 回回人的共同民族心理素质和习俗。斯大林曾阐述说："民族首先是一个共同体，是由人们组成的确定的共同体"，"这个共同体不是种族的，也不是部落的。现今的意大利民族是由罗马人、日耳曼人、伊特剌斯坎人、希腊人、阿拉伯人等组成的。法兰西民族是由高卢人、罗马人、不列颠人、日耳曼人等组成的。英吉利民族、德意志民族等也是如此，都是由不同的种族和部落的人们组成的"，"总之，民族不是种族的共同体，也不是部落的共同体，而是历史上形成的人们的共同体"[19]。回回民族也不是一个种族的共同体和部落的共同体，而是历史上形成的人们的共同体。这个共同体形成的前提是共同民族心理素质和习俗的形成和完善。

到明朝时期，大量西域回回入居中国内地。同时，许多其他民族的成员也不断加入到回回人的行列中。当时，有人就此评论说："其间有真色目人者，有伪色目人者，有从妻为色目人者，有从母为色目人者，习其异俗，以纷乱我族类"[20]。随着回回数量的大量增加和地域分布的广泛，在同汉文化逐渐融合和借鉴的过程中，到明朝时期中国内地信仰伊斯兰教的各个群体，开始形成了共同的民族心理素质和趋同的习俗。

回回共同民族心理素质得以在明朝形成，是与当时的社会环境密不可分的。明朝时期，回回人的社会地位较元代大大下降，"使回回人深深感到自身处于被压迫、受歧视的地位，因而对其他民族存在着隔阂和不信任心理，对于伤害本族尊严的行为极其反感。使原先由各民族聚合而成的回回人不得不为了适应新的社会环境而团结起来"[21]。其中，伊斯兰教就成为了一个重要的纽带。在时间的长河中，信仰伊斯兰教的不同民族和种族之间的外在差别，如相貌、语言。风俗习惯等，虽有不同，但拿来和它们与蒙、汉民族之间的不同相比，是太小了，"这使得这些共同来自西域的不同民族或种族的人，在生活上和情绪上都会一天比一天接近，一天比一天融合，以致把彼此间的不同点逐渐冲淡，而把彼此间的共同点结合起来。这些共同点，在它们之间虽是共同的，但在它们与蒙、汉民族间，却表现出很大的不同来。尤其是伊斯兰教的信仰，在它们形成为一个民族的过程上，是起了一定作用的"[22]。明太祖

[19] 斯大林：《马克思主义与民族问题》，载于《斯大林全集》第 2 卷第 292 页，人民出版社，1953 年第 1 版。

[20]《李贽研究参考资料》第 1 辑，第 178－179 页，福建人民出版社，1975 年第 1 版。

[21] 邱树森主编：《中国回族史》第 362 页，宁夏人民出版社，1996 年 12 月，第 1 版。

[22] 白寿彝：《民族宗教论集》第 92 页，河北教育出版社，2002 年 1 月第 2 版。

曾专门就回回问题评论说，其“群其族类，崇其俗尚，祖其教习，确然不入吾中国之化”，指的就是随着回回人口的不断增加，明朝各项民族宗教政策和对西域及域外政策的不断调整，回回人之间的内聚力和共同民族感情的趋强。其实，朱元璋对回回的评论并不十分准确，或者说基于其同化政策的标准，他过分强调了回回人的宗教信仰的特殊性。其实，由于回回人散居在全国各地，他们的风俗习惯受兄弟民族尤其是汉族的一定影响，也接受了儒家的伦理道德思想。因此，从总体上看，回回人的风俗习惯具有与“儒家之礼多相符合，细微亦有不同，而大节则总相似”[23]的特点。具体表现在服饰的汉化大体完成，姓氏的汉化基本完成，饮食习惯进一步规范化，婚丧习俗基本定型，等等。其中，“婚姻和饮食的约束，已成为伊斯兰信仰者生活习惯的重要部分。饮食的习惯，使同教者更容易接近，不同教者易于疏远。婚姻的习惯，也只限于同教的人有正常的通婚的机会，而使不同教人的通婚成为例外。这些，都可使身临异域的不同民族，但是同一宗教信仰的人，日渐融化。婚姻关系的日益紧密，更有力地泯灭旧有的民族差别，日益向一个新民族形成的路途上推进”[24]。

“民族是人们在历史上形成的一个有共同语言、共同地域、共同经济生活以及表现于共同文化上的共同心理素质的稳定的共同体”[25]。因此，考察伊斯兰教在中国的民族化进程，其共同语言的形成是一个重要方面。所以说，在伊斯兰教与中国文化不断融合的过程中，其民族共同体形成的另一个重要标志是共同语言的形成。在回回共同民族语言的形成过程中，走过了一个以阿拉伯语、波斯语、突厥语等外语为主，到外语与汉语双语并存，再到普遍使用汉语，最后在汉语中使用少量外来语的阶段。“汉语的共同使用是回族形成的重要标志之一”[26]，“说十六世纪中叶已经以汉语为回回共同语言，也许会失之较晚，而不会失之过早的”[27]。回回共同语言以汉语为主体，在外来词汇的吸收中，以阿拉伯语为主，波斯语次之，突厥语再次之。如属于阿拉伯语的词汇，有伊玛姆（领拜人）、亦不力厮（魔鬼）、埋体（尸体）、舍西德（牺牲）、主麻（聚礼）、舍母斯（太阳）、麦哈勒（彩礼）、海底亚（礼物）、

[23] 刘智：《天方典礼》卷19，《婚姻篇》。

[24] 白寿彝：《民族宗教论集》第92页，河北教育出版社，2002年1月第2版。

[25] 斯大林：《马克思主义与民族问题》，载于《斯大林全集》第2卷第292－293页，人民出版社，1953年第1版。

[26] 白寿彝：《民族宗教论集》第188页，河北教育出版社，2002年1月第2版。

[27] 白寿彝：《回回民族的历史和现状》第67页，民族出版社，1958年第1版。

筛海（长者）、都哇（祈祷）、穆斯林（顺从者）等等；属于波斯语的词汇，有虎符捱（宵礼）、底盖尔（晡礼）、沙目（昏礼）、胡达（真主）、卡宾（彩礼）、麻札（坟墓）、乃玛孜（礼拜）、邦克（宣礼）等等；属于突厥语的词汇，有干兰（笔）、胡兰曼（不知道）等等。白寿彝先生也曾就回回共同语言的形成问题阐述说，阿拉伯文、突厥文抑或波斯文，"不一定是符合大众语言的文字。我想，如果回回民族在形成过程中，有了共同语言，那可能不是波斯语、阿拉伯语或突厥语，而是汉语。因为汉语，在回族人民和更多数汉族人民杂居的长期过程中，可以方便地学到。恐怕只有汉语，可以代替原来几种不同的语言而成为一种新的共同的语言，成为构成一个新民族的重要原因。如果在元时，他们还不能完全学会一种共同语言，但一个像这样的基础可能是具备了的"[28]。

三、中国伊斯兰教与回族、撒拉族、保安族、东乡族的形成

伊斯兰教在中国内地的民族化进程，直接促成了4个信仰伊斯兰教的民族的形成。有人就此评论说，"伊斯兰教在这些民族的起源中起了精神性和原创性作用"[29]。

3.1 回族的形成。白寿彝先生曾写到："回族虽是以外来人口为主要的来源，但作为一个民族却完全是在中国地面上土生土长起来的人们共同体。回族完全是中国土地哺育起来的民族，在中国出现回族以前，这个地球上是从没有这样的一个民族的"[30]。

回族现有人口9816805人，在全国55个少数民族中，仅次于壮族、满族人口，居第三位[31]，是我国分布最广的一个少数民族。回族遍布祖国的大江南北、黄河上

[28] 白寿彝：《民族宗教论集》第93页，河北教育出版社，2002年1月第2版。

[29] 杨启辰、杨华：《中国伊斯兰教的历史发展和现状》，第66页，宁夏人民出版社，1999年10月第1版。

[30] 白寿彝：《民族宗教论集》第197页，河北教育出版社，2002年1月第2版。

[31]《历次人口普查全国分民族人口》，载于国家民委经济发展司、国家统计局国民经济综合统计司编：《中国民族统计年鉴》2004年版，民族出版社，2004年12月第1版。

下和长城内外，从新疆到山东半岛，从黑龙江到海南岛，到处都有回族人口分布。其中，宁夏、甘肃、青海、新疆、河南、河北、山东、安徽、北京、云南等省、市、自治区分布较集中。辽宁、吉林、天津、黑龙江、江苏等省市也有较多回族人口。回族群体的聚居区以不等的人口数量和区域规模，零散地沿各交通和水利干线辐射，形成大分散、小聚居的居住特点。在中国的现有行政区中，约有 96% 的县级行政区内有回族人口居住，其中宁夏回族自治区的回族人口约占全国回族人口的 18%，占全区总人口的 34%[32]。

3.1.1 回族形成的三个主要阶段。总体来看，回族的形成，大体经历了唐宋时期的孕育、元朝和明朝中期以前的转化、明清之际的初步形成三个阶段。

在由唐到宋的五六百年间，中国伊斯兰教的信仰主要流传在来华经商和朝贡的阿拉伯、波斯人中间，中国史籍中把他们称为“蕃客”、“番商”、“胡商”、“贡使”等等。这些人来华，属于侨居性质，其宗教信仰尚属个人生活。这个时期虽然没有形成民族共同体，但是他们的宗教实践活动孕育了中国早期的伊斯兰文化，构成了回族先民的萌芽。

元朝到明代中期，大批西域回回东迁，乐居中土，“皆以中原为家，江南尤多，不复回首故国也”，“居中土也，服食中土也，而惟其俗是泥也”[33]。他们散居在全国各地，形成了“回回遍天下”的格局，使伊斯兰教在中国广泛传播。这个时期，随着回回民族共同体的逐步形成，也开始了伊斯兰文化和民族共同体相结合，并向民族文化转化的过程。伊斯兰教的信仰和文化，与这个正在形成之中的民族发生了密切的关系，它既作为联结和壮大民族群体的纽带，对回族的形成起了不可替代的作用和影响，同时它又转化成了民族的生活方式。具体表现在：一是“信仰是理性和感情的统摄力量”[34]。对伊斯兰教共同信仰产生的“穆斯林皆兄弟”的主张和感情，冲淡了他们之间原来国家的、民族的和种族成份上的，乃至语言上的差别，形成了一种无形的维系力量，促进了民族共同心理的形成。二是教坊组织把处于大分散之中的回回结成一个个群体或社团，通过信仰制度和仪式的一致性，把不同地区的回回人统一在伊斯兰文化的生活方式之中，为民族共同体的形成和发展提供了稳定和

---

[32] 国家民委民族问题研究中心：《中国民族》，第 45 页，中央民族大学出版社，2001 年 3 月第 1 版。

[33] 许有壬：《哈至哈心碑》，载于《至正集》卷 53。

[34] 杨怀中：《回族史论稿》第 41 页，宁夏人民出版社，1991 年第 1 版。

连续的保证。三是在伊斯兰教和中国文化融合的过程中，宗教文化和世俗文化的联系越来越紧密，并从思维方式、行为方式和价值观念等方面，塑造了回族内在精神的一致性。如伊斯兰教伊玛尼的信念，作为一种信仰观念，就有助于增强民族意识，他们以伊玛尼的基本信仰为基点，扩大了信仰的内涵，使其不仅局限于宗教范畴，而且扩大到了忠诚于自己的民族和国家，并成为评判功过是非的标准之一[35]。

到明朝晚期，回回社会已经是"士农工商与汉人相同"了。在这种历史条件下，作为回族意识形态的伊斯兰教，在经历了七八百年的传播之后，开始发生了适应中国社会情况的实质性变化，形成了具有回族特色的中国内地伊斯兰文化，其主要标志就是伊斯兰教教义与中国儒家文化的融合。具体有：汉文译著和以儒释经活动，将伊斯兰教由阿拉伯的形式和语言，转变为了中国的形式和语言，并在社会上产生了共鸣；将伊斯兰教意译为清真教，显示了中华民族的语言思维习惯和特点，它标志着伊斯兰教在内地向民族文化转化的完成[36]；经堂教育体系和门宦制度的形成，使伊斯兰教完成了中国化。

3.1.2 回族的人口成份。目前，国内学术界对此大约有 4 种不同的说法，一是认为回族来源于唐代的回纥；二是认为来源于元朝时期东来的中亚细亚、波斯和阿拉伯等地的穆斯林；三是以原来的突厥族为主导，并和东来的波斯人、阿富汗人、阿拉伯人等混合而成；四是认为汉族是回族的主要来源。笔者认为，上述 4 种说法，第一种说法是难以成立的，第二、第三和第四种说法均有一定的道理和依据。总体来看，回族既不是外来回回人的综合体，也不是国内任何一个民族的分支，而是外来的回回人，融合国内汉、维吾尔、蒙古等多种民族成份而逐渐形成的新的民族共同体。

回族在形成过程中对汉族成份的吸收，主要反映在通婚上。通婚形式，从有关记载看，大多数是回男娶汉女。这一婚姻形式，早在唐宋时期就已经产生。公元 13 世纪，大批回回人涌入中国时，因大多数人都是被签发东来的"回回军"、"回

---

[35] 参见林松《北京牛街穆斯林的形态、心态和动态》，载于《中国回族研究》第 1 辑第 171−173 页。

[36] 关于清真的含义，明清以来中国伊斯兰教学者将其解释为"清净真实"、"清净无染"、"真乃独一"、"真主独一原有，谓之清真"等等。清朝的伊斯兰教学者更是把清真与儒家的克己复礼思想联系起来，说"克己之谓清，复礼之谓真"，"克去己死，复还天礼，所以名为清真者此耳"。直接把清真解释为克己复礼。这些解释，与伊斯兰教"顺从"的含义相去甚远，但其又体现了伊斯兰教的天道和人道思想。这种语言和思维差异引起的变化，其实也是一种创新，显示了中华文化的思维风格。

回工匠”等，故其在中国定居后，便通过娶汉女为妻的办法，将她们吸收到回回群体中。据散见在史籍中的资料，当时一些有名的东来回回，其妻均是汉族女子，如哈只哈心娶荀氏，阿散娶张氏，勘马剌丁娶蒋氏、周氏，哲马剌丁娶冯氏，买奴娶陆氏、王氏等。同时,汉男娶回女而被吸收到回回群体中的也不少,泉州《林李宗谱》记载的“有从妻为色目人者，有从母为色目者”就是这方面的情况，明代著名思想家李贽的祖先,就是因为娶色目女而成为回回的。另据云南蒙自县沙甸村口碑资料，该村林姓原为福建汉族人，后因虽赛典赤·瞻思丁到云南，倍受宠信，受妻以女，遂改奉伊斯兰教，成为族属成员[37]。据《循化志》，在西北地区，还有回民抱养汉族孩子为子女，或汉民贪财“叛汉归回”[38]的。泉州的《郭氏宗谱》也有谈及汉族人皈依伊斯兰教而被融入回回群体之事，“迨元之时，于回免其差扰，泉之回尤盛，世人因多从回。或好西国之教，或托是以避乱，故先人之适回大祇有取矣”。

除吸收汉族成份外，也吸收了维吾尔、蒙古等各族成员。维吾尔族人在元朝时期由于配合蒙古军作战，或受派遣到内地为官，或奉派往战略要地屯守，由此落籍内地的人数很多。如元至元二十二年（公元 1285 年），高昌王率领千名维吾尔兵镇守云南,后变为云南回族的一部分[39]；明正统元年（公元 1436 年）和正统三年（公元 1438 年），皇帝先后两次将寄居在当时甘州和凉州的维吾尔族人迁往江浙一带，他们成为今天江浙回族的一部分[40]。而回回群体吸收蒙古族成份，主要和蒙古人改奉伊斯兰教有关，其中最典型的是阿难答率其部属 15 万人皈依伊斯兰教的例子，这些人后来大部分融入到回族中。此外，公元 10—12 世纪时居住于开封地区的犹太人，公元 15 世纪时移居于山东德州的苏禄（今菲律宾）人，以及原居住于青海化隆卡力岗一带的藏族人，也相继被吸收到了回族的行列之中[41]。

3.1.3 回族名称的正式确立。在上一节，笔者已经论述了回回一词的沿革和含义。如果说在元朝时期，由于“元代文人喜欢古雅而搬用旧来的名称，以致把回回、回纥、回鹘等名词混用起来”，那么“在清人的一些著作中，开始有以伊斯兰教作

---

[37] 参阅江应梁《滇南沙甸回族农村调查》，载于《云南回族社会历史调查》第 1 辑。

[38] 龚景瀚：《循化志》卷 8。

[39] 参阅马颖生《大理回族与伊斯兰教》，载于《云南回族社会历史调查》第 1 辑。

[40] 王钟翰：《中国民族史》第 642 页，中国社会科学出版社，1994 年 12 月第 1 版。

[41] 王钟翰：《中国民族史》第 642 页，中国社会科学出版社，1994 年 12 月第 1 版。

为民族唯一标志的情况。他们把回回和维吾尔混称为‘回’，而又称回回是‘汉回’、‘熟回’，维吾尔是‘缠回’、‘生回’。尽管他们的用语含有民族歧视的意味，但他们究竟还是不能不承认二者的区别。并且在清代，回族人也只是沿用元明以来的称呼，自称为回回，而维吾尔人是从来不以‘回’自称的”[42]。

孙中山一直倡导汉、满、蒙、回、藏五族共和，在1912年1月1日就任中华民国第一任临时大总统的宣言书中，他提出“国家之本，在于人民，合汉满蒙回藏为一国”。这个时期，孙中山所说的回，实际上是指包括维吾尔族等信仰伊斯兰教的中国各族穆斯林。后来，孙中山在同年9月12日在北京中国回教俱进会上的演讲中，进一步阐述说“回族于世界上，不惟在亚洲占优势，即欧洲、非洲千余年前均在回教范围之内”[43]。此外，孙中山还根据中国各民族的实际状况，提出了相对于汉民族的“少数民族”概念，信仰伊斯兰教的中国各民族也因此一并被纳入到了“回”的概念之中。

蒋介石在其统治期间，在民族观上表现出了强烈的大汉族主义，不承认除汉族外中国其它民族的存在，认为这些民族只是宗族。1943年，蒋介石在发表的《中国之命运》一书中，更是明确地说“我们的各宗族，实为统一民族”，完全否定了各少数民族的存在。回族这个概念在蒋介石统治期间实际上变成了一个被禁止的词语，回族被称作为“宗教信仰不同的民族”或“内地生活习惯特殊之国民”，禁止使用回族名义成立群众组织。如1929年10月，马云亭、达浦生等人拟发起组建中国回族民间团体，“本欲继民国八年旧名，称为中国回民公会，后马公与内政部长商洽结果，转致中央之命，改称中国回教公会，批准立案”[44]。周恩来同志后来在其《论中国的法西斯主义－新专制主义》一文中，就此评论说：“蒋介石的民族观，是彻头彻尾的大汉族主义。在名义上，他简直将蒙、回、藏、苗等称为边民，而不承认其为民族。在行动上，也实行民族的歧视和压迫”。

中国共产党自成立以来，面对国内复杂的民族问题和宗教问题，提出了一系列解决中国民族和宗教问题的基本政策，为夺取中国革命的胜利提供了重要保证。中国共产党一直承认中国是个多民族国家，早在长征时期，就与普通回族群众建立了

---

[42] 白寿彝：《民族宗教论集》第194–195页，河北教育出版社，2002年1月第2版。

[43]《大自由报》1912年9月16日消息。

[44]《回教大众》，1938年第1卷，第3期。

密切的联系，并“率先在延安正式承认回族为一个民族，从而为以后回族在新中国的发展奠定了理论基础”。近年来，“回族已被国家正式确认为跨国界民族”，这标志着回族这个在中国土生土长的民族，不但在中国有了应有的地位，而且对世界上的其它国家也开始产生影响。

3.1.4 回族的语言特点。回族社会经过数百年汉文化环境下的历史熏陶，具备了广泛的汉文化基础。汉语是回族社会成员广泛使用的语言交际工具。回族语言中，较多地保留了阿拉伯语、波斯语词汇以及宋元时期的汉语方言语汇。由于这种语言形式主要是从经堂教育中产生的，也被称为“经堂语”。经堂语的基本词汇，以宋元明时期的汉语口语及古汉语词汇、阿拉伯语词汇、波斯语词汇为多，并少量借用汉语中的佛道教词汇，还有一些是颠倒汉语词序或重新搭配汉语词素而构成专用词汇，以及对阿拉伯语、波斯语词汇进行的音义谐音等。在词组构成上，或用阿拉伯语与波斯语构成词组，或用上两种词汇借助于汉语助词而构成词组，或用汉语基本词汇与阿拉伯语和波斯语加汉语助词构成词组，或用汉语词汇构成专用词组。回族社会成员之间，在交谈过程中往往或多或少地使用上述几方面的词汇，依照汉语语法构句。这种语言形式主要在回族内部使用，在使用频率上，老年人高于年轻人，农村高于城市，宗教职业者高于普通穆斯林，闭塞地区高于交通信息发达地区。

3.2 撒拉族的形成。撒拉族现有人口 104503 人[45]，主要分布在青海省循化、化隆两个自治县，以及甘肃省积石山大河家等地，少数散居在青海省湟南、海北、海西等地，在甘肃的夏河和新疆乌鲁木齐市、伊宁县也有一定数量的分布。散居在各地的撒拉族都是由循化陆续迁移过去的。

3.2.1 撒拉族的历史渊源。撒拉族自称撒拉尔，在我国史籍中有撒拉儿、沙剌、沙剌簇、撒拉等多种写法，因信仰伊斯兰教，又被称为撒拉回，当地其他民族称之为撒拉。

撒拉族的先民为中亚撒马尔罕撒鲁尔人，属于西突厥的乌古斯部落。撒马尔罕位于河中地区[46]，居民主要信仰佛教、袄教等。早在公元 7 世纪后期，倭马亚王朝

[45]《历次人口普查全国分民族人口》，载于国家民委经济发展司、国家统计局国民经济综合统计司编：《中国民族统计年鉴》2004 年版，民族出版社，2004 年 12 月第 1 版。

[46] 即乌浒水和药杀水流域。这两条河流经的地区，中国史籍称为河中地区，阿拉伯史书称为河外地区，西方史书则称为河间地区，指今天乌孜别克斯坦、哈萨克斯坦、塔吉克斯坦和吉尔吉斯斯坦的一部分地区。

就对该地区进行过军事征讨，到公元 715 年，倭马亚王朝的呼罗珊总督屈底波（古太巴）就已经深入到了药杀水地区。屈底波在征服这些地区后，焚毁佛教、袄教的庙宇和神像，销毁宗教文献。当撒马尔罕被占领时，许多古老的庙宇被焚毁，神像被熔化，屈底波下令建造清真寺，奖赏改宗者，而对坚持原来信仰的人课以人丁税[47]。

到公元 8 世纪中期，撒马尔罕地区的居民基本上放弃了佛教和袄教，而皈依了伊斯兰教。其中，萨曼家族因皈依伊斯兰教，而获封为撒马尔罕总督。

公元 875 年，撒马尔罕总督纳速尔（公元？ – 879 年）乘阿拔斯帝国的衰落，在河中地区建立了萨曼王朝（公元 875—999 年），使包括撒马尔罕的河中地区成为伊斯兰世界的又一个文化中心，“到了萨曼王朝，河中地区和费尔干纳北部已牢固地确立了伊斯兰教的地位，在社会生活中普遍推行哈乃斐派教法”[48]。

公元 13 世纪时，蒙古大军西征期间，撒鲁尔人的首领尕勒莽被签发东迁，当时与之同徙的还有其部众 170 户[49]。他们到达中国后，被指派在积石州（今青海循化）驻守[50]。后因经济发展，人口增殖，加上与周邻民族汉、回、藏等往来密切，遂发展成为一个具有共同语言、共同地域、共同经济联系和共同心理素质等特征的稳定共同体，逐渐形成了中华民族大家庭中的一个新的民族，“其形成时限约在明代中叶”[51]。元代时期，撒拉族首领世袭积石州达鲁花赤（镇守官）。公元 14 世纪以后，明代元而兴起，其首领又相继受封为世袭百户和副千户，由朝廷颁发“金牌信符”。清朝立国后，为加强对撒拉族人民的统治，一方面依照明朝的制度承认其首领的地位，一方面又在其地设立循化营和循化厅。清政府此举，与清乾隆年间撒拉族历史上曾爆发过的苏四十三暴动有很大关系。

3.2.2 撒拉族的宗教信仰。撒拉族是我国信仰伊斯兰教的少数民族之一。从上述历史中可以看出，撒拉族的先民在被蒙古统治者签发到循化时，已经皈依了伊斯

[47] 王治来：《中亚史》第 1 卷，第 225 页，中国社会科学出版社，1980 年第 1 版。

[48] 金宜久主编：《伊斯兰教史》，第 296 页，江苏人民出版社，2006 年 1 月第 1 版。

[49] 撒拉族自己有一个关于民族来源的口头传说：很久以前，中亚撒马尔罕有尕勒莽、阿赫莽两兄弟，因不满国王的嫉恨，率领族人向东进发，寻找新的乐土。在历经艰辛之后，他们到达了循化的沙子坡（今天循化的街子乡），发现这里草肥水美，并在一个石峰上发现了一本《古兰经》，遂定居在此。

[50]《撒拉族的来源和迁徙探实》，载于《青海民族学院学报》，1981 年第 1 期。

[51] 国家民委民族问题研究中心：《中国民族》，第 512 页，中央民族大学出版社，2001 年 3 月第 1 版。

兰教。这也就是撒拉族口头传说中，把发现《古兰经》的地方作为自己新定居点的原因之一。

撒拉族先民从中亚迁来时，所信奉教义上属正统的逊尼派，在教法上属于哈乃斐学派。撒拉族人的宗教意识比较强，他们严格遵循伊斯兰教的一整套宗教制度，信守五功，重视修建清真寺。据撒拉族民间传说，撒拉族先民定居循化后，怕失掉教门，避免对伊斯兰教教义的解释产生错误，曾专门从中亚请来40位伊斯兰教学者，并从他们中间推选出一位尕最(总掌教)，执掌全族教法、教规，并负责管理宗教事务。在甘肃河州等地创立的门宦制度和教派传入循化之后，尕最制很快和噶迪目的教坊制结合起来，形成了一种特有的组织形式，即在尕最制下设立了“三长制”和“三级寺院组织”。尕最制在早期，为加强民族内的联系，维护共同信仰等方面，曾起过一定的积极作用，但随着尕最制由最初的公众推选发展成为家传世袭制，其所管辖的范围也开始超出了宗教范围，逐渐成为政治和宗教的统治者。清光绪二十二年(公元1896年)，清政府为减少教派矛盾和冲突，加强对循化的统治，下令废除了尕最制。尕最在撒拉族历史上共传了17世。

3.2.3 撒拉族的民族语言。撒拉族有自己的语言，属于阿尔泰语系突厥语族系匈语支乌古斯语组。分为街子、孟达两种土语，其中孟达土语中较多地保留了古代撒拉语的特点。撒拉族人的语言词汇，除了相当数量的与同语族各亲属语言相近外，由于与汉、藏、回等民族长期交往，吸收了不少汉语借词，也有一些属宗教活动和日常用语的阿拉伯、波斯借词，还有一些藏语借词。根据实地调研所看到的材料，撒拉族在历史上使用过以阿拉伯字母为基础的撒拉文，被称之为土尔克文。到公元18世纪时，土尔克文不仅用于宗教方面的注释经文、翻译经典、清真寺教育，而且已成为社会通信、书写契约、记事立传、著书立说等的工具。至今，撒拉族民间还保存着用这种文字书写的有关历史、宗教、文学等方面的一些手写本。现在，大多数撒拉族人尤其是中青年人都能运用汉语，汉语已经成为他们的主要交流工具。

3.2.4 撒拉族的社会结构。过去，撒拉族社会的基层组织是阿格乃、孔目散、阿格勒。阿格乃是撒拉语本家的意思，是以父系血缘关系为基础的近亲组织，由兄弟分居后的若干小家庭构成。孔目散是撒拉语一个根子的意思，是远亲血缘关系组

织，由若干个阿格乃构成。同一个孔目散设有公共墓地，平时互相帮助，置有哈尔（户长）管理内部事务，职位世袭，一般由富有的人担任[52]。阿格勒是撒拉语村庄的意思，由若干个孔目散组成，有公共山林和牧场，若干个阿格勒组成一个工。工是乡一级政权组织，每个工都有自己的掌教、副掌教和小掌教，在各掌教之上又有总掌教，即尕最。到清朝中期，撒拉族形成了循化内八工和化隆外五工的聚居区。

3.3 保安族的形成。保安族现有人口 16505 人[53]，是甘肃省特有的三个少数民族之一，95% 以上的保安族人口聚居在甘肃积石山保安族东乡族撒拉族自治县。

保安族在历史上曾被称为回回、保安回，原居住在今青海省同仁县隆务河一带。明朝万历年间（公元 1573—1620 年），因在同仁县附近修建保安堡，设保安营，遂因其地而得名。保安族的聚居地多次迁移，先迁徙到循化，后于清咸丰和同治年间定居在今天的甘肃临夏大河家（在积石山保安族东乡族撒拉族自治县境内）。

保安族作为一个单一的民族，是在新中国成立后的 1952 年 3 月 20 日，由政务院批准确认的。关于其族源，由于缺乏历史记载，目前尚未有统一的定论，主要有以下几种观点：一是根据 1958 年全国少数民族地区社会调查中对保安族地区的调查资料，以及 1963 年由中国社会科学院民族研究所甘肃少数民族社会历史调查组编写刊印的《保安族简史简志合编》中的观点，对保安族来源的初步推测为，可能是以蒙古语族的人为主，在长期的历史发展过程中，和一部分回、汉、藏等民族自然同化而成的。二是根据 1984 年 8 月甘肃人民出版社出版的《保安族简史》中的观点，保安族是以蒙古族为主，和一部分当时在保安地区活动的汉、土、回、藏等族人民，通过密切往来和自然融合而成的。三是 1986 年 9 月甘肃民族出版社出版的，由保安族各方面人士参加定稿的《积石山保安族东乡族撒拉族自治县概况》中的观点，保安族的族源是信仰伊斯兰教的色目人，后来与回、藏、汉、土等民族长期交往，自然融合而成的。四是王钟翰主编的《中国民族史》中说，保安族的族源一说是信仰伊斯兰教的蒙古人，一说是来自河州（今甘肃临夏）经商的回回人，但也有说来自陕甘等地派往当地屯垦守边的官兵，王钟翰根据有关记载，结合民间传说，认为保安族是寓于当地的蒙古人吸收汉、土、回、藏等民族成份后发展而成。笔者认为

[52]《撒拉族简史》，第 17 － 18 页，青海人民出版社，1980 年第 1 版。

[53]《历次人口普查全国分民族人口》，载于国家民委经济发展司、国家统计局国民经济综合统计司编：《中国民族统计年鉴》2004 年版，民族出版社，2004 年 12 月第 1 版。

王钟翰先生的说法比较合理。

保安族何时皈依伊斯兰教，目前尚无确切的资料可以佐证。但从该族集体迁移的过程，可以看出一个最晚的时间。清咸丰年间，同仁地区的当权者信仰佛教，便要求信仰伊斯兰教的保安人也改宗，保安人被迫迁移循化，得到了同信仰伊斯兰教的撒拉族人民的帮助和款待，并被安置在当地生活。但是由于循化人多地少，保安人无地可耕种，便商议继续东迁，最终来到甘肃大河家居住[54]。从这段历史可以看出，保安人最晚在咸丰年间就已经皈依了伊斯兰教。陈连开主编的《中国民族史纲要》中认为，明朝初期保安人中已有信仰伊斯兰教的，但伊斯兰教在保安地区扎根，并成为保安族人民的普遍宗教信仰，则是在清朝康熙年间。遗憾的是，陈连开此说并没有提出可以佐证的证据或资料。

保安族在发展过程中，其民众分别信仰了嘎的林耶教派和伊赫瓦尼教派，由于两个教派来源不同，又分别形成了若干小的门宦。门宦制度在保安族的建立，不仅对保安族人民的社会心理和精神生活，而且对保安族人民的历史、经济和文化等各方面都产生了深刻的影响。保安族人民的结婚、丧葬、疾病、割礼和节日，都具有浓厚的伊斯兰教色彩。从保安人生活的社会环境看，伊斯兰教显然在其形成过程中发挥了凝聚和推进作用。

保安族有自己的语言而无文字。保安语是阿尔泰语系蒙古族的一支，它与同一语族的蒙古语、达斡尔语有一定的亲属关系，跟土族、东乡族语言比较接近，很多常用词汇基本相同。由于保安族和汉族、藏族人民在历史上有着长期的密切关系，保安语中不仅吸收了大量的汉语和藏语借词（约占50%），而且在语音、语法上也受到汉语的较大影响[55]。此外，保安语还从阿拉伯语、突厥语中吸收了少量借词，主要用于宗教生活和宗教活动。

3.4 东乡族的形成。东乡族现有人口513805人[56]，主要分布在甘肃的临夏回族自治州、兰州、定西、甘南藏族自治州和新疆伊犁，还有少量散居在青海、宁夏回族自治州。

---

[54] 国家民委民族问题研究中心：《中国民族》，第649页，中央民族大学出版社，2001年3月第1版。

[55] 国家民委民族问题研究中心：《中国民族》，第660页，中央民族大学出版社，2001年3月第1版。

[56]《历次人口普查全国分民族人口》，载于国家民委经济发展司、国家统计局国民经济综合统计司编：《中国民族统计年鉴》2004年版，民族出版社，2004年12月第1版。

东乡族因居住在临夏以东（古称河州，以河州城为中心，分为东西南北四乡），东乡便因此得名。新中国成立以前，历代封建统治者不承认东乡是一个单一的民族，只以“东乡回”称之。这是因为东乡族在生活习惯和宗教信仰方面，基本上与临夏回族相同，在历史文献中常把它归之于回族之内。在其它一些文献和传说中，有时也称东乡族人为“东乡土人”、“东乡蒙古人”、“蒙古回回”等。新中国成立后，在党和国家民族识别政策的指导下，本着尊重民族意愿的原则，国家将其确定为东乡族，其自治地方命名为东乡族自治县。

“自十三世纪以来，来自不同地区、不同部落或民族的一些人，聚居在东乡这块土地上，他们共同生活，相互学习，逐渐融合。到了明代，终于形成了一个新的民族共同体——东乡族”[57]。由于东乡族过去从未被承认为一个单独的民族，其活动情况在文献资料中往往与回族情况一起记载，再加上东乡族只有民族语言，而无民族文字，族源史料十分缺乏，因此考证其族源十分困难。解放后，一些学者经过考察，形成了以下几种观点：

一是，东乡族族源是信仰伊斯兰教的色目人，以及蒙古族人、汉族人等。

二是，东乡族是公元 13 世纪从中亚迁徙而来的。这个观点是有关东乡族的学术研讨会渐趋一致的意见，也得到了东乡族群众的认同。直到今天，在东乡族中依然还流传着自己的祖先是中亚的撒尔塔人的说法。撒尔塔人随成吉思汗西征大军返回中国，并在东乡地区定居下来，融合当地的蒙古族、汉族等民族成份而形成了今天的东乡族。元朝时期，曾将西域、西亚和阿拉伯的穆斯林称为撒尔塔或撒尔塔兀拉，并将归顺的撒尔塔兀拉列入色目人行列。由此可见，东乡族人自称为撒尔塔，并认为自己和中亚地区的回回有关系，这与国内学术界的西迁之说是吻合的。

三是，东乡族的族源是成吉思汗征服中亚过程中签发的回回军和回回工匠。据史书记载，当时的回回军和回回工匠多达 20 万人，其中一部分随军到达了东乡一带。回回军被编入探马赤军，战时打仗，和时屯田。直到今天，东乡族聚居地还有屯田、屯地、民地、新屯地等地名，从一个侧面佐证了探马赤军在东乡屯田的情况。而回回工匠按照专长被分别集中居住，并根据分工命名居住地的名称，至今东乡自治县的许多村名中，仍有以工匠的工种命名的，如勉古赤乡，是银匠的意思；阿类赤村，

[57] 国家民委民族问题研究中心：《中国民族》，第 397 页，中央民族大学出版社，2001 年 3 月第 1 版。

是编织匠的意思；托木赤村，是铁匠的意思；陶毛赤村，是制革匠的意思；他木赤，是探马赤军的转音；八速赤、沙河赤、达鲁花赤，都是镇守者的意思。由此可见，东乡地区既是回回工匠居住的地方，也是回回军屯守的地方。

四是，东乡族是蒙古人的后裔。有的资料认为，东乡族是蒙古军人的后裔，是由兵变为民的。这种说法也有一定根据，根据《元史》记载，公元1227年3月，成吉思汗占领河州和西宁后，河州便成为蒙古军队的重要屯居地。蒙哥汗时期，为了控制吐蕃，河州一带更成为蒙古军队驻扎的重镇。元世祖平定康藏，建都北京，派宗王、万户府、吐蕃宣慰使驻河州。公元13世纪末，忽必烈的孙子阿难答驻守包括河州在内的唐兀地区，他率领部下15万人皈依伊斯兰教，使当地大批蒙古族平民也陆续皈依了伊斯兰教。元朝统一中国以后，这些信仰伊斯兰教的蒙古军人开始陆续转业为民，他们在当地娶妻生子，成家立业。这个说法，虽然符合史实记载，但是按照当时皈依伊斯兰教的蒙古军人的数量，今天东乡族的人口应该不仅仅只有区区数十万人。

以上四种说法中，笔者认为第二种说法和第三种说法虽略有差异，但内容是基本一致的，也比较符合实际。如果再从语言学的角度去考察（东乡族有自己的独特语言，但没有民族文字），其语言属于阿尔泰语系蒙古语族，其中蒙古语词汇约占60%，是东乡语词汇的主要成份，与同语族其它语言相比较，东乡语在语音和语法上还保留了较多古代蒙古语的规范[58]。这个角度，可以进一步佐证以上观点。因此，总体来说，东乡族人“似是以回回人和蒙古人为主体，吸收部分汉族和藏族成份演变发展而成的”[59]。

东乡族是全民信仰伊斯兰教的民族。其对伊斯兰教的信仰，并不是在东乡族形成以后开始的，而是形成东乡族的纽带和推动力。在东乡族形成过程中，据说有中亚地区的伊斯兰学者在东乡地区传教，直到今天东乡族还流传着来自中亚的哈木则率领40个哲人、阿连塔率领8个先生传教的民间传说，并有哈木则岭、坟墓为证。自清朝中叶以来，东乡又成为西北伊斯兰教产生教派和门宦的主要地区之一，一些教派和门宦的创始人，如伊赫瓦尼派的创始人马万福就是东乡族人。“中国伊斯兰

[58] 东乡语与土、保安、裕固族的一些土语十分接近，这些不同语言的使用者，可以相互通话。这个情况从另外一个侧面反映出蒙古文化对东乡族的影响，对考察东乡族的族源具有很重要的佐证意义。

[59] 王钟瀚主编：《中国民族史》第858页，中国社会科学出版社，1994年12月第1版。

教的五大派系在东乡族中都有一定影响，每个教派在东乡族中有许多教徒。其中库不临耶派的张门门宦、虎非耶派的胡门门宦和白庄门宦、伊赫瓦尼派等就是首先由东乡族人传播或创立，随后发展到整个临夏地区的教派。在中国伊斯兰教派发展史上，东乡族具有一定的历史地位”[60]。

四、伊斯兰教与维吾尔、哈萨克、塔吉克、柯尔克孜、乌兹别克、塔塔尔族的关系

伊斯兰教在我国的民族化进程，对维吾尔、哈萨克、塔吉克、柯尔克孜、乌兹别克、塔塔尔等民族的发展起了推动和干预性作用。

4.1 维吾尔族和伊斯兰教。维吾尔族现有人口 8399393 人[61]，是我国 55 个少数民族中人口仅次于壮族、满族、回族和苗族的第五个民族。维吾尔族主要聚居在新疆，此外在湖南的桃源和常德、河南郑州和洛阳、北京等地也有一定数量的维吾尔人聚居区。维吾尔族是我国全民信仰伊斯兰教的 10 个少数民族之一，是我国少数民族中穆斯林人口仅次于回族的第二个民族。

4.1.1 维吾尔族的族源。维吾尔族有着悠久的历史。维吾尔作为民族的名称，在 1000 多年前就已经出现了，但作为现代意义上的维吾尔族，则是在公元 15、16 世纪形成的。维吾尔一词在维吾尔文中是联合、同盟[62]和依附、凝结的意思。维吾尔一名最早见于公元 4 世纪的《魏书 · 高车传》，被翻译为韦纥，是部落联合体高车的一个部落。公元 7 世纪以后，又以回纥、回鹘称之。元明时期翻译为维兀尔。1934 年新疆省[63]政府正式规定维吾尔为汉译民族名称，此后这个译名一直沿用至

[60] 陈连开主编：《中国民族史纲要》，第 370 页，中国财政经济出版社，1999 年 12 月第 1 版。

[61]《历次人口普查全国分民族人口》，载于国家民委经济发展司、国家统计局国民经济综合统计司编：《中国民族统计年鉴》2004 年版，民族出版社，2004 年 12 月第 1 版。

[62] 拉施特著，于大均、周建奇译：《史集》第 1 卷，第 1 分册，第 131−161 页，商务印书馆，1983 年第 1 版。

[63] 自西汉以后的2000多年来，我国历代的史籍中均将天山南北及其以西的地方称为西域。公元1755年清政府统一天山南北后，对这一地区曾以西域、西疆、西陲、新疆等数个名称并用。新疆建省后，只使用新疆一名，而不再使用其它名称。清政府之所以西域为新疆，有以下几个方面的原因：一方面，到乾隆皇帝时期（公

今。维吾尔族是一个多源的民族，最主要的来源有两支：一是来自蒙古高原的回纥人，二是新疆南疆绿洲上的土著居民。这两部分人于公元9世纪大规模汇合，到16世纪初完全融合成一个统一的、新的民族，即现代的维吾尔族。

公元9世纪中叶以前，新疆地区的语言文字和人种都有明显的差别。在北疆游牧的多为操突厥语的铁勒部落，“根据当时的石雕、壁画和文献资料可以看出，他们都属于宽脸、细眼、鼻子较矮而少胡须的蒙古人种”[64]。当时南疆的居民则多表现为“高鼻深目、多胡须的欧罗巴人种特征”[65]。南疆地区的语言文字也不统一，据德国古文字专家的考证和研究，认为有7种语言、24种文字，大都属于印欧语系。东疆地区则受到较浓厚的汉族文化的影响。

以公元943年喀喇汗国的沙土克·布格拉汗皈依伊斯兰教为标志，开始了伊斯兰教在新疆地区的广泛传播。公元16世纪初，察合台的后代赛义德汗在喀什建立了叶尔羌汗国，并以伊斯兰教为旗帜，肃清了佛教的影响，统一了塔里木盆地的政治、经济、文化和宗教后，使该地区的人民有了共同的民族心理素质，现代意义上的维吾尔族开始形成了。

在北疆地区，准噶尔部落于公元17世纪初建立了准噶尔汗国。公元1678年，准噶尔汗国的噶尔丹汗率军南下，消灭了叶尔羌汗国，并建立了以阿帕克和卓为帕夏（国王）的傀儡政权。阿帕克和卓是伊斯兰教中的依禅派首领，他建立的是政教合一的奴农制政权。阿帕克及其后人[66]依靠准噶尔和中亚的外来侵略者，不断在南疆制造分裂和暴乱，给维吾尔族人民带来了深重灾难。清朝统一新疆后，于1762年10月设立伊犁将军府，在新疆实行以伊犁将军为首的军事统治。伊犁将军对于新疆不同的地区和民族实行了不同的制度，在北疆实行的是札萨克制度，在东疆汉

元1736—1795年)，清政府的政令终于可以通行于全中国，完成了清朝前期几代皇帝统一中国的任务，乾隆为此十分自负，将由自己最后确立清政府统治的地区称为新疆，当时被清政府称为新疆的地区还有云南乌蒙地区、贵州古州和安顺地区、四川的大小金川地区。另一方面，左宗棠从沙皇俄国收复伊犁地区后，力主在新疆建省，他在奏折中写到“他族逼处，故土新归”，以新疆为省名，表达了一种新的意思，即新疆自古以来就是中国的领土，由于新被收复，所以有“故土新归”之意，包含了收复失地的将士们对这片土地的深厚感情。

[64] 国家民委民族问题研究中心：《中国民族》，第86页，中央民族大学出版社，2001年3月第1版。

[65] 耿世民：《试论塔里木盆地民族的融合和近代维吾尔族的形成》，载于《新疆历史论文续集》，新疆人民出版社，1982年第1版。

[66] 公元1759年清政府平定的大小和卓叛乱、公元1828年平定的张格尔叛乱、公元1865年布素鲁克勾结浩罕国军官阿古柏的叛乱，都出自阿帕克和卓的后裔。

人较多的地方实行郡县制度，而在南疆维吾尔族地区则沿袭伯克制度，但取消了伯克的世袭制。公元 1878 年，左宗棠从阿古柏手中收复新疆，公元 1882 年迫使沙俄交还我伊犁后，清政府于公元 1884 年在新疆建省。为改善和调整同维吾尔上层的关系，消除分裂活动的根源，安定西北边陲，清政府加紧纂修了《回疆条例》，其中基本认可和吸收了维吾尔族地区的民族宗教法律文化。这部法律增进了维吾尔族穆斯林与祖国的关系，对伊斯兰教在新疆地区的发展，对维吾尔族自身的发展等，也均产生了积极意义。

4.1.2 伊斯兰教成为维吾尔族的主要信仰。在宗教信仰上，在公元 15 世纪中叶之前，新疆地区的居民信仰佛教、摩尼教、萨满教、伊斯兰教，也有一些地区的人民信仰袄教。据国外资料，景教（基督教聂斯脱利派）在新疆地区也有一定范围的传播。“伊斯兰教完全成为新疆全境维吾尔族的信仰，是在 15 世纪后半期以后”[67]。

伊斯兰教在阿拉伯半岛兴起并统一阿拉伯半岛后，在对外征战中，很快使波斯、阿富汗、巴基斯坦、印度和中亚的大部分伊斯兰化，从而在新疆周围形成了伊斯兰半环形带。根据阿拉伯史料的记载，屈底波在征服中亚期间，其军队曾攻入过喀什。国内大多数观点认为，伊斯兰教在新疆是由西向东发展并遍及全疆的，其广泛传播则是以沙土克 · 布格拉汗皈依伊斯兰教为标志。伊斯兰教在新疆的传播，有几个比较重大的标志性事件，一是在沙土克 · 布格拉汗改宗后，喀剌汗国的 20 万帐突厥人随之改信了伊斯兰教。二是在《中国经营西域史》中记载，“布格拉西征土耳其斯坦，大获胜仗，虏其人民，置于天山南路，皆伊斯兰教徒也”，这些被虏之人当是新疆维吾尔族穆斯林的来源之一。三是据《拉什德史》记载，蒙古汗秃黑帖木儿率领 16 万蒙古人加入伊斯兰教。四是秃黑帖木儿的儿子即位后曾强迫吐鲁番地区信仰佛教的维吾尔人改信伊斯兰教，使该地区的佛教影响逐渐消失。

恩格斯曾说：“重大的历史转折点有宗教变迁相伴随，只是就迄今存在的 3 种世界宗教——佛教、基督教和伊斯兰教而言”[68]。用这个观点来观察维吾尔族在宗教变迁中的实践，是完全适应的。经过长期的宗教动乱，维吾尔族人民需要一种新宗教，来代替已经过时的旧宗教。伊斯兰教的出现，正是为寻找新的宗教和新的社

---

[67] 杨启辰、杨华：《中国伊斯兰教的历史发展和现状》，第 19 页，宁夏人民出版社，1999 年 10 月第 1 版。

[68] 恩格斯：《路德维希 · 费尔巴哈和德国古典哲学的终结》，载于《马克思恩格斯选集》第 4 卷、第 257 页，人民出版社，1995 年 6 月第 2 版。

会秩序的人们提供了动力，吸引了一批又一批教徒，为维吾尔族人民的生活注入了强大活力。

4.1.3 维吾尔族的宗教特点。维吾尔族的穆斯林绝大多数属于逊尼派，他们以《古兰经》为根本经典，并遵守圣训，坚持六大信仰，履行五功。伊斯兰教的苏菲主义教派在维吾尔族中也有长期影响，主流是纳合西班迪教团，同时卡迪里教团、契斯提教团、苏哈拉瓦迪教团等在新疆也有一定活动。苏菲派的首领被称为依禅，依禅派各教团在新疆得到广泛传播，清真寺相当普遍，宗教学校遍布城乡，作为依禅派信仰标志的麻札随处可见。新疆的依禅派来自中亚，传入新疆后得到发展，盛行于公元 17 世纪。依禅实行世袭制，其家族被视为圣裔、圣族，信徒要绝对服从依禅的支配。依禅派的麻札是供信徒朝拜的地方，维吾尔群众往往把祭祀祖先和朝拜麻札统一于依禅派的宗教仪式之中。在法制方面，维吾尔族人从喀剌汗王朝时期就开始建立穆斯林法制，叶尔羌汗国和和卓时期就以伊斯兰教为根本大法进行统治。从伊斯兰教在维吾尔族社会占支配地位的时候起，人们的一切活动都必须以伊斯兰教为准绳，其伦理道德、礼仪典俗、节庆典礼、风俗习惯等也随之伊斯兰化。在维吾尔族的文学作品、民间故事中，大都是伊斯兰教的宗教伦理内容。维吾尔族的婚丧、割礼、禁忌等，也基本上是伊斯兰化的。

维吾尔族伊斯兰化的过程中，同样也伴随着一个伊斯兰教维吾尔族化的现象。萨满教是一种原始宗教，曾广泛流传于我国从西北到东北操阿尔泰语系突厥和满－通古斯语族的许多民族之中。历史上，维吾尔族、哈萨克族、柯尔克孜族和乌兹别克族等，都曾普遍信仰过萨满教。

如前所述，维吾尔族人的古代先民们信仰比较复杂，在历史的不同时期或不同地区，他们曾信仰过佛教、摩尼教、祆教、景教，但萨满教万物有灵的观念，以及自然崇拜、图腾崇拜、动植物崇拜和祖先崇拜的内容，通过这些宗教的汲取和融化，也不同程度地保留了下来。当伊斯兰教被维吾尔族人接受后，萨满教和其它宗教的一些特殊习俗也被保留了下来，也就出现了伊斯兰教维吾尔族化的现象。如在南疆绿洲地区，人们盛行对圣徒、圣墓的朝拜，并认为“谁若去把麻札朝拜，他将会抵达理想彼岸，谁若珍爱圣墓之土，他将获得万事如意”[69]。

[69] 买买提 · 赛来：《新疆的麻札和麻札崇拜》，载于《世界宗教研究》1986 年第 10 期。

此外，维吾尔族穆斯林对某些宗教领袖或是对古代的英雄传说人物，也如同朝拜圣地一样崇拜，他们会定期集会，不远千里，诵经跳神，接连不断，以示纪念；一旦人们患病，会有专门的人奏手鼓，手舞足蹈，替病人驱魔逐鬼。这些现象，反映了伊斯兰教的宗教功课与萨满教仪式的结合，实际上是伊斯兰教维吾尔化的一种表现形式。

4.2 哈萨克族和伊斯兰教。我国哈萨克族[70]现有人口1250458人[71]，主要分布在新疆伊犁、木垒、巴里坤，在乌鲁木齐、石河子、克拉玛依、青海海西、甘肃阿克塞等地也有聚居区。哈萨克族是跨国民族，内部分大玉兹、中玉兹、小玉兹三大部，其中每个玉兹又分成若干部落。

4.2.1 哈萨克族的族源。哈萨克的族源比较复杂。一般认为，主要是古代的乌孙、康居、奄察人和中亚草原的塞种、大月氏，以及后来进入这个地区的匈奴、鲜卑、柔然、突厥、铁勒、契丹、蒙古等各族人民共同融合而成的。从公元13世纪成吉思汗为首的蒙古民族强盛起来，到公元15世纪哈萨克王朝的建立，这期间，前述有关哈萨克族源的一些部落和民族加快了联合的步伐，而哈萨克民族共同体的最终形成，与历史上的白帐汗国有着极为密切的关系。

成吉思汗在征战中，把占领的大片领土分封给自己的儿子们。其中，斡鲁朵分得了今天哈萨克斯坦的东部地区，建立了白帐汗国，并于公元14世纪统一了其兄术赤建立的金帐汗国。到公元15世纪初，白帐汗国内分离出了乌兹别克汗国，并一度独大，引发了白帐汗国统治集团内部的矛盾。白帐汗国的汗王于是带领自己的臣民迁徙到了楚河流域，于公元1456年建立了新的政治实体哈萨克汗国，并统一了周边的游牧民族。到公元15世纪末，一个有共同名称、共同语言、共同地域、共同经济生活和表现于共同文化上的共同心理素质的稳定的哈萨克民族最终形成。公元1755年，哈萨克中玉兹的可汗阿布赉与清朝定边将军正式接触，建立了藩属关系。阿布赉是哈萨克的著名可汗之一，他为哈萨克与清政府关系的良性发展做出了重要贡献。此后，哈萨克族与内地的经济和文化交流日益频繁，并开始陆续迁移

[70] 对哈萨克一词意思的解释有多种，主要有避难者、脱离者；美丽的姑娘；骑士；白天鹅；草原上自由勇敢的人们。其中，一般否认为第五种说法比较符合哈萨克族的历史。

[71]《历次人口普查全国分民族人口》，载于国家民委经济发展司、国家统计局国民经济综合统计司编：《中国民族统计年鉴》2004年版，民族出版社，2004年12月第1版。

到今新疆境内游牧，成为中华民族大家庭的成员之一。

4.2.2 伊斯兰教成为哈萨克族的主要信仰。哈萨克族的发展历史同维吾尔族相类似，曾信仰过原始宗教、佛教、景教等，伊斯兰教的传入经历了漫长的过程。

伊斯兰教是公元 8 世纪从中亚七河地区传入到哈萨克草原的，居民主要信奉逊尼派哈乃斐教法学派。公元 766–940 年的葛逻禄汗国时期，伊斯兰教在哈萨克地区有了较广泛的传播。根据巴力托尔德的记载，公元 960 年，有 2 万户突厥人改信了伊斯兰教。在喀剌汗王朝时期，伊斯兰教在哈萨克地区得到广泛传播。约在公元 15–16 世纪期间，伊斯兰教在哈萨克地区占据了主导地位，新疆、甘肃、青海的 16 个哈萨克部落也全部接受了伊斯兰教。

哈萨克族人是游牧民族，过着居无定所、逐水草而生的游牧生活，这给他们的伊斯兰化带来了一定的困难，难以履行伊斯兰教教义规定的义务，牧区清真寺很少，只能在帐篷内随地做礼拜。同时，由于游牧民族的特点，学校教育很少，因而使伊斯兰教育和文化教育受到一定影响。近代以来，随着伊斯兰教在哈萨克族人民中的广泛传播并得以巩固，哈萨克族的文化和民间习俗也发生了重大变化。特别值得提出的是，随着《古兰经》在近代被翻译成哈萨克语，哈萨克穆斯林真正获得了宗教信仰的自由，使他们对伊斯兰教的认识有了进一步提高。

在宗教信仰方面，哈萨克族穆斯林和我国信仰伊斯兰教的其它民族一样，在生活的各个方面基本实现了伊斯兰化。同样，在哈萨克族中，也存在着比较明显的伊斯兰教哈萨克族化的现象。在哈萨克牧区，人们在信仰和崇拜真主的同时，也残存着对天地、日月、星辰、水火崇拜的痕迹。如在干旱少雨，牧场受灾之时，人们总要举行萨满跳神仪式，萨满的祷文或祝词末尾，都要后缀真主安拉之名。伊斯兰教作为哈萨克族人的信仰主体和根本信仰，而历史上多神崇拜的痕迹却时隐时现，信奉依禅派的牧民，教职人员或托钵僧，通常扮演萨满角色，履行萨满的职能，他们“头戴高帽子，身穿百衲衣，讨饭棍上挂满各种坠子、咒符和铃铛”，“给人算命，用法魔治病和驱邪”[72]。

4.3 塔吉克族和伊斯兰教。我国塔吉克族现有人口 41028 人[73]，主要分布在新

---

[72] 巴西洛夫：《中亚和哈萨克斯坦的民众伊斯兰教》，载于《民族译丛》，1989 年第 1 期。

[73]《历次人口普查全国分民族人口》，载于国家民委经济发展司、国家统计局国民经济综合统计司编：《中国民族统计年鉴》2004 年版，民族出版社，2004 年 12 月第 1 版。

疆西南部的塔吉克自治县，少数分布在新疆的莎车、泽普、叶城、皮山等地。塔吉克族是我国和中亚地区古老的民族之一。

塔吉克族属欧罗巴人种印度地中海类型。塔吉克是本民族的自称，人们对这个名称的来历至今尚未取得一致的看法，主要有塔伊、大益、大食、塔特等说，但一般认为塔吉克出自塔吉一词，塔吉克语中为王冠之意。塔吉克族的族源可追溯到公元若干世纪分布在帕米尔高原东部的操波斯语的部落，这些部落在很早的时候就分布在我国新疆南部的许多地方。有据可查的是，其祖先可以上溯到公元2世纪在今塔什库尔干塔吉克自治县一带建立的　盘陀王国，南北朝时期敦煌人宋云的《行纪》和唐代高僧玄奘的《大唐西域记》中，对该王国都有比较详细的记载。

塔吉克族历史上曾信仰过原始宗教、拜火教、佛教。公元8世纪，随着阿拉伯人对中亚征服的完成，他们普遍信奉了伊斯兰教。从公元11世纪起，他们又信奉了伊斯兰教什叶派的伊斯玛仪派（七伊玛姆派）。这是什叶派宗教领袖纳斯尔长期在帕米尔地区传播伊斯玛仪派的结果。纳斯尔对塔吉克族人的影响十分巨大，他写的姻缘赋、夜悼词等诗歌赋文，至今仍被塔吉克人在礼拜、婚礼、葬礼等方面沿用。和其它信仰伊斯兰教的少数民族不同的是，塔吉克族一般不封斋，不去麦加朝觐，而是去印度的伊斯玛仪派圣地朝拜。一般的穆斯林群众平日不做礼拜，只在节日做礼拜。塔吉克的穆斯林分别归属于若干依禅，依禅的职位世袭相传，他们在各地有许多被称作海里派的助手。为维护自己的宗教领袖地位，依禅们每年要到有自己信徒的地区巡视。塔吉克族的麻札一般都建有拱北，并在拱北周围插许多长木杆，以此作为圣裔的手杖。在麻札上堆放硕大的野羊角和各种颜色的石头，作为圣裔休息的地方。

4.4 柯尔克孜族和伊斯兰教。我国柯尔克孜族现有人口160823人[74]，主要分布在新疆克孜勒苏柯尔克孜自治州境内，少部分散居在新疆的乌什、温宿、拜城、和田、皮山、喀什、英吉沙、莎车、阿克苏、库尔勒、温泉、博乐、伊宁等地，在黑龙江的富裕县境内也居住着少量的柯尔克孜人。和维吾尔族、哈萨克族一样，柯尔克孜族是新疆地区的一个古老民族。我国史籍中，曾将柯尔克孜分别称为坚昆、隔昆、护骨、结骨、纥骨、契骨、黠嘎斯、纥里纥斯、乞儿吉斯、吉利吉斯、布鲁

[74]《历次人口普查全国分民族人口》，载于国家民委经济发展司、国家统计局国民经济综合统计司编：《中国民族统计年鉴》2004年版，民族出版社，2004年12月第1版。

特等。

柯尔克孜族作为一个历史悠久的民族，历史上曾信仰过萨满教、喇嘛教等宗教，他们皈依伊斯兰教的历史，前后大约有七八百年之久。从公元10世纪到公元18世纪中叶，柯尔克孜族先后处于辽（契丹）、喀剌汗朝、西辽（黑契丹）、蒙古，以及察合台后裔的长期统治下。正是在喀剌汗王朝时期，布格拉汗在全国范围内推行伊斯兰教，这不能不使在喀剌汗朝统治下的柯尔克孜族人改信伊斯兰教。公元14世纪初叶，察合台汗国的统治者改信伊斯兰教，这也使在察合台汗国统治下的一些柯尔克孜族人加入了信仰伊斯兰教的行列。一直到公元18世纪中叶，伊斯兰教才在柯尔克孜族中基本占据了主导地位。

柯尔克孜族是以游牧为主的民族，还从事少量农业和狩猎业。因此，固定的清真寺和经文学校比较少，阿訇的地位也没有维吾尔族阿訇的地位高。阿訇只要求人们做礼拜，但是否做则完全是个人的自由。柯尔克孜人礼拜的仪式比较简单，许多人只在原野上做礼拜。

从教义上看，柯尔克孜族信仰的是伊斯兰教逊尼派的哈乃斐教派。由于柯尔克孜族曾长期信仰萨满教、喇嘛教，因此在改信伊斯兰教后，也依然保留了崇信腾格里（天）、祭祀畜神、崇拜火神等萨满教观念和风俗。此外，一些柯尔克孜人除保留着萨满教的某些残余外，还信仰喇嘛教，他们供奉萨满神像和各种佛像，在举行祭祀、治病、婚丧等仪式时，专门请萨满跳神，喇嘛念经。

4.5 乌兹别克族和伊斯兰教。乌兹别克族是一个跨国民族，其主体生活在乌孜别克斯坦、哈萨克斯坦、吉尔吉斯斯坦、土库曼斯坦、伊朗、阿富汗等亚洲国家。我国乌兹别克族现有人口12370人[75]，主要分布在新疆的乌鲁木齐、伊宁、木垒、奇台、塔城、喀什、莎车、叶城等地。

乌兹别克族历史上曾一直被称为突厥人、布哈拉人、费尔干纳人、花拉子模人、撒马尔罕人。乌兹别克的名称来源于蒙古四大汗国之一的金帐汗国（钦察汗国）的统治者苏丹·穆罕默德·乌兹别克[76]。从公元14世纪到16世纪，大批乌兹别克族先民迁入金帐汗国境内，在苏丹·穆罕默德·乌兹别克推行伊斯兰化的政策下，

[75]《历次人口普查全国分民族人口》，载于国家民委经济发展司、国家统计局国民经济综合统计司编：《中国民族统计年鉴》2004年版，民族出版社，2004年12月第1版。

[76] 苏丹·穆罕默德·乌兹别克在元朝历史上也被称为月即别、月祖伯。

逐渐接受了伊斯兰教，并于公元16世纪初建立了以乌兹别克为名的汗国。

乌兹别克族的先民进入中国的高峰，是在元朝时期。精明练达的乌兹别克人作为金帐汗国的商人随军队来到新疆通商。明朝时期又有成批的乌兹别克商人从费尔干纳盆地迁移到新疆进行贸易。到清朝时期，新疆的乌兹别克族人数已经相当客观，据公元1828年的统计数字，在喀什、和田、莎车的乌兹别克人达到1267户7435人。

历史上，乌兹别克人曾信仰过萨满教、祆教、摩尼教、佛教等，皈依伊斯兰教后，信仰的是逊尼派。乌兹别克族人进入新疆后，由于经济条件比较优越，他们在聚居地，如喀什、伊犁、莎车、奇台等地捐献修建了一些较大的清真寺和宗教学校。在由乌兹别克族捐献建造的清真寺和乌兹别克族穆斯林相对集中的清真寺、宗教学校内，出现了一些乌兹别克族的宗教职业者。这也是乌兹别克族人数虽然不多，但在新疆地区的伊斯兰教中具有较高地位的历史原因之一。

4.6 塔塔尔族和伊斯兰教。塔塔尔族是一个具有悠久历史的民族，我国史书上的鞑靼、达旦、达达、达怛等，即是塔塔尔的不同音译[77]。我国的塔塔尔族人最早是公元19世纪20至30年代从喀山、乌拉尔、西伯利亚等地迁徙而来的。我国塔塔尔族现有人口4890人[78]，主要居住在新疆的伊宁、塔城、乌鲁木齐等地。

塔塔尔族人进入新疆主要有三个高潮。一是在公元19世纪30至50年代，一些塔塔尔人利用通晓俄语，其族语又与维吾尔语、哈萨克语相通的优势，作为俄国资本家的商务代表到新疆经商，购买原料，久而久之便定居新疆。二是在公元1905－1914年间，由于沙皇俄国残酷镇压第一次资产阶级革命，大批塔塔尔族革命者和知识分子逃到了新疆避难。三是公元1914年以后，一些不愿意在第一次世界大战中充当炮灰的塔塔尔青年流落到了新疆。此外，十月革命后，又有一些小业主、手工业者为逃避战乱而迁移到了新疆。在不同时期迁居新疆的塔塔尔人与新疆的维吾尔、哈萨克、乌兹别克、柯尔克孜等民族和睦相处，相互通婚，人口得到繁衍。

塔塔尔族历史上曾信仰过萨满教、祆教、摩尼教等，公元10世纪时开始接受伊斯兰教，并逐渐发展为全民族的共同信仰，属于伊斯兰教的逊尼派。部分塔塔尔人迁入新疆后，即融入到当地信仰伊斯兰教民族的宗教活动中，并积极参与修建清

---

[77] 杨启辰、杨华：《中国伊斯兰教的历史发展和现状》，第29页，宁夏人民出版社，1999年10月第1版。

[78]《历次人口普查全国分民族人口》，载于国家民委经济发展司、国家统计局国民经济综合统计司编：《中国民族统计年鉴》2004年版，民族出版社，2004年12月第1版。

真寺，按时履行宗教功课和义务。历史上，塔塔尔人曾开办过以宗教教育为主的学校，培养了一批宗教职业者。在新疆的长期生活过程中，我国塔塔尔族人民也吸收了其它信仰伊斯兰教民族的风俗习惯，如我国的塔塔尔族也把麻札当做圣地而加以崇拜，这在国外的塔塔尔族中是不多见的。

第十章

伊斯兰教对中国科技文化的主要贡献

在西方世界某些势力在大肆诋毁伊斯兰教的今天，西方国家的一些有识之士明确指出："在伊斯兰帝国中心，文化先驱们把亚洲和欧洲的文化融合在一起，提取其精华，然后播下了穆斯林文化的种子。这颗种子萌发生长，终于形成了独立的阿拉伯穆斯林文化"，"当西方基督教的精神产生了罗马式和哥特式的大教堂，皇帝与教皇争权夺利，骑士理想盛行的时候，伊斯兰东方趁着公元八世纪以来崛起的力量，以其思想艺术的伟大成就丰富了当时的文明世界。重要的发现与创造不断涌现，直到十三世纪'蒙古人的风暴'终于掩埋了这个几乎永不枯竭的泉源。然而它所产生的一切，特点鲜明，五彩斑斓，经历了风云变幻的几个世纪，直至今日仍未失去其生命力"[1]。"伊斯兰时代是一个伟大时代的继续，那个时代虽然在历史上衰落了，但它的文化遗产却在世界各地扎下了根，并结出丰硕的成果"[2]。

在本文第二章中，笔者已经对伊斯兰教文化体系的特点和成就进行了概述，在此不再赘述。但需要特别强调的是，阿拉伯哈里发帝国作为西亚地区新崛起的强国，其兴盛期基本与我盛唐同时代。当时来华的阿拉伯人主要有两种形式：一是帝国哈里发遣使来华朝贡。仅从唐永徽二年（651 年）到唐贞元十四年这 148 年中，就通使多达 30 多次[3]。二是穆斯林商人来华。唐朝时期，我国经济繁荣、文化发达、开放程度举世闻名。阿拉伯、波斯的穆斯林商人陆路经由丝绸之路上的驼队络绎不绝地来到中国，水路经由广州、泉州等港口登岸。这些朝贡使臣和商人，使伊斯兰文化开始在我国传播开来。

伊斯兰教对中国文化的影响和贡献主要表现在三个方面：一是形成了具有伊斯兰特质的中国伊斯兰教文化，如中国伊斯兰教义学等。二是带来了阿拉伯人的先进科学技术，如天文历算、医药学、航海、建筑及其它匠作技术。三是来华穆斯林在本地化过程中，植根汉文化创造的灿烂民族文化，成为中华民族大家庭文化的重要组成部分。本文其它章节已经介绍了伊斯兰教的中国化，在此仅着重介绍第二、第三方面一些不太引人注意的情况。

---

[1] 赫伯特·戈特沙尔克（德）著，阎瑞松译：《震撼世界的伊斯兰教》，第 137 页，陕西人民出版社，1987 年 9 月第 1 版。

[2] 赫伯特·戈特沙尔克（德）著，阎瑞松译：《震撼世界的伊斯兰教》，第 138 页，陕西人民出版社，1987 年 9 月第 1 版。

[3] 丁明仁著：《伊斯兰文化在中国》，第 2 页，宗教文化出版社，2003 年 5 月第 1 版。

一、对中国科技的贡献

在罗马帝国基督教化的过程中，科学曾被诬以恶名，科学家迭遭迫害。当时，新柏拉图派必须离开雅典，数学、医学、炼金术和哲学等研究中心也转移到伊斯兰世界的中心。因此，随着伊斯兰教在西亚地区的兴起，使科学技术获得了新生，开始了科技史上的一个新时代。西亚穆斯林来华，标志中国和阿拉伯帝国科技交流活动的开始。从那时起到今天的1300多年历史中，在多种学科中涌现出了许多杰出的中国穆斯林科学家，为我国的科技文化事业做出了应有贡献。

1.1 星期制度和回回历为代表的天文历法。在伊斯兰教的“百年翻译”历史上，《天文大集》等希腊的天文学经典被翻译成阿拉伯文。后来，阿拉伯人又吸收了印度人的天文知识。以白塔尼为代表的天文学家对有关黄道、太阳、月亮和行星的轨道进行了精确计算。同时，在哈里发马门的赞助下，许多阿拉伯天文学家对托勒密的天文学体系进行了系统的批判性研究和论证，并且制造出了天文学研究所必需的量角器、浑天仪、天象仪、大半径的六分仪和四分仪，绘制出了比较科学的天文图，使阿拉伯天文学处于中世纪的领先地位。

伊斯兰教历法（俗称回回历）指的是太阴历，以公元622年7月16日为历元。伊斯兰教自唐朝传到中国后，伊斯兰教历法便伴随中国穆斯林生活而使用至今。阿拉伯天文学与中国的交流正式始于北宋初的建隆二年（961年）。鲁穆人（今小亚细亚）人穆义泽（又名马依泽）到中国入贡经商，受到宋太祖赏识，留备顾问并参与编撰《应天历》，被授予钦天监监正，袭侯爵，居陕西泾县永安镇。穆义泽开创了穆斯林担任中央最高天文机构首要职位的先河，他退休后其长子马额继续任职钦天监并袭封侯爵，次子马怀也于宋真宗咸平四年（1001年）任司天少监。穆义泽父子对阿拉伯天文学引入中国，建立了特殊的功勋，他们首次将伊斯兰的星期制度正式引入到中国历法，并把黄道十二宫的方位及太阳入宫日期的推算方法引入中国天文学。星期制度被引入中国历法，是《应天历》对中国历法的一项重要贡献，影响较为深远，其后的《乾元历》、《仪天历》，也都继承了推算星期的制度。

元代是中国天文学历史上的鼎盛时期，中国天文学家郭守敬与其代表作《授时历》代表了当时世界天文学的最高水准。而这一切，都与阿拉伯天文学有着密不可

分的关系。“元代天文学家能取得如此重大的成就，一个重要原因，就是当时已拥有了以前任何一个朝代所不及的先进仪器。而这些先进的天文仪器，在很大程度上是直接由阿拉伯人传入和受了阿拉伯影响的”[4]。在郭守敬之前，回回人扎马鲁丁对元朝的天文工作做出了突出贡献。元至元四年(1267年)，扎马鲁丁将其制造的浑天仪、方位仪、斜纬仪、平纬仪、天球仪、地球仪、星盘等7件天文仪器及其撰写的历法著作《万年历》呈献元朝政府，忽必烈深感其“阴阳星历”精妙，便委任扎马鲁丁任职回回司天台提点（台长），并担任执掌收藏皇家历法图籍和阴阳禁书的秘书监官，同时将《万年历》颁行全国[5]。《万年历》一直沿用到明朝初年，在中国历法史上影响久远。公元1276年，郭守敬制造的13种天文仪器中，其中在天文观测中起主要作用的圭表、简仪、仰仪等，就是起源于扎马鲁丁进献的7件天文仪器。

明朝开国之初，明太祖就在南京设立了回回司天监，将原来在元上都司天台工作的阿拉伯天文学家黑德儿阿都剌、监丞迭里月失、郑阿里等20多人召到司天监工作。洪武二年（1369年），鲁穆人马德鲁丁、马沙亦黑、马哈麻、马哈沙等父子4人来华，前3人以所学专长被推荐到回回司天监工作。洪武三年，改回回司天监为回回钦天监，下设四科：天文、漏刻、大统历、回回历。马德鲁丁父子分别被授予钦天监博士、钦天监监正、钦天监监副等职位。马德鲁丁父子在钦天监工作期间，开始了大规模的天文测量，校订和改进了一系列天文数据。洪武十五年（1382年），明太祖命令马沙亦黑、马哈麻翻译阿拉伯天文书籍。洪武十六年（1383年），马哈麻翻译出了《天文书》。洪武十八年，马沙亦黑翻译出了《回回历法》。《回回历法》是有史以来阿拉伯天文学著作第一次被系统地介绍到中国来，对明代乃至清代的天文学发展都有重要影响，“在明代学习回回历法并成一家之言者竟有六七家之多，可见回回历法的影响多么深远”[6]。《回回历法》所使用的许多天文数据在当时世界上都是最先进的，它所作的交食预报也很精密，“参用二百七十余年”[7]。

1.2 回回医药学。阿拉伯帝国的哈里发们不仅希望富有，更希望健康，统治者

---

[4] 刘法林：《阿拉伯天文学对我国元朝天文学发展的影响》，刊于《史学月刊》，1985年第6期。

[5]《元史》卷九　，第2297页。

[6] 秦惠彬：《伊斯兰教在中国历史上的地位》，载于《中国伊斯兰文化》第17页，中华书局，1996年11月第1版。

[7] 引自《明史·历志》。

的这种愿望促进了帝国医疗水平的提高。赖世德哈里发时期，在帝国首都巴格达建立了第一座医院，后来整个帝国也都纷纷仿效成立了医院或诊所，并建立了门诊制度。对医疗水平和质量的需求，促进了药物学和医学理论的发展。糖浆、酒精等药品被广泛地运用，阿拉伯人的医学著作在随后的许多世纪里一直是欧洲高等学府的基础教材。

唐朝时期，在阿拉伯、波斯商人开展对华贸易的同时，就把伊斯兰医药方面的知识带到了中国。据史料记载，唐代时，阿拉伯药物如乳香、没药、安息香、芦荟、金钱矾、绿盐、石硫黄、琥珀、炉甘石、巴旦杏、胡黄连、河黎勒等[8]就已经通过贸易渠道流传到了中国。唐代的药物学家段成式凭借宰相之子的特殊身份，获得了十分丰富的伊斯兰药物知识，在其所撰写的《酉阳杂葅》中，就比较详细地记录了数十种来自阿拉伯、波斯的动植物药的名称、性能。该书是唐代及其以后中国人认识伊斯兰药物的重要参考书。五代时期的波斯人后裔李　所著的六卷本《海药本草》，记录了上百种阿拉伯、波斯药物的名称、产地、用途与功效等，丰富了传统中医药的内容。宋朝时期，随着贸易量和范围的扩大，乳香等可入药的物品开始大量进入中国，据资料显示，一次输入的阿拉伯乳香竟多达数十万斤，种类也扩大到了数十种。以至于《太平圣惠方》、《圣济总录》、《证类本草》等宋代医药书籍都记载了不少以胡药为主的阿拉伯医药方剂。在这些医书中，还借鉴阿拉伯医学，大量地增加了丸、散、膏、酊的处方，一改中医以汤药为主的传统。在医术方面，阿拉伯的麻醉药开始在宋代的医疗中使用，其中剧毒的麻醉药曼陀罗花的根都是从阿拉伯进口的；阿拉伯的药物蒸馏法也开始传入中国，并为民间所掌握、使用。

元代，随着蒙古大军的西征，在西亚穆斯林大量来华的同时，伊斯兰医药和医师也随军大批来到中国，他们在骨伤科、外科及医治各种疑难杂症方面的特长逐渐得到认可，甚至连忽必烈也很重视。中统四年（1263 年），熟悉西域诸部落语言，并擅长医药的回回爱薛执掌西域星历、医药二事司，并随后成立了京师医药院。这是中国历史上首次出现的伊斯兰医学机关，是中国医学史上的一个重大事件。至元十五年，京师医药院改为广惠司，“掌回回医药。从此，回回医药、回回药物成为了伊斯兰医药在中国的别称，伊斯兰医药在元朝政府有了崇高地位。其作用不在传

[8] 纳忠、朱凯、史希同：《传承与交融：阿拉伯文化》，第 299 页，浙江人民出版社，1993 年 3 月版。

统中医之下”[9]。在回回医药、药物机构相继设立的同时，代表当时世界最高水平的伊斯兰医学成果仍然不断输入，进一步充实和完善业已确定官方地位的回回医药学。著名中医药典籍《饮膳正要》、《居家必用事类集全》等中吸收的回回医药学成果，均充分证明了这一点。特别值得一提的是，许多知名的回回医学家在元代具有很高的社会地位和学术造诣。回回医学家萨德弥实，曾经出任御医，后又担任过建昌太守。其所著的十五卷本《瑞竹堂验方》，先被收入《永乐大典》，后又被收入清《四库全书》，并刊行日本。元朝时期，回回医学“已发展成为一种体系完整、机构独立于中医以外的新医学”[10]。

“明代是伊斯兰医学在理论上的归纳、总结时代，也是传统中医大量吸收伊斯兰医学的先进技术和知识的时代”[11]。著名阿拉伯医学家伊本.西那的代表作《医典》(中文又翻译为《忒毕十三经》)，是集伊斯兰医理与方法之大成的巨著。自元朝开始流入中国后，到明朝时已经有了完整的译本，被称为《回回药方》。该中文译本的出现，是伊斯兰医学输入中国的里程碑式标志。《回回药方》原书 36 卷，现存残本 4 卷计 485 页，约 20 万字。该书体系完备、门类齐全，包括内科、外科、妇科、儿科、骨伤科、皮肤科、神经科及制药学，有相当高明的医疗方法和诊断技巧。该书不但极大地丰富了中医的本草学，而且以一种全新的、与中医风格完全不相同的医术，给中国带来了当时世界上最先进的医学成就。

伊斯兰医学从开始传入中国，并对中国的医药学产生影响，是一个持续的进程。在这个过程中，作为一种独立的医学，回回医学的影响从个别到普遍、从间接到直接、从简单到系统，从个别到普遍地与中国传统医学融合在一起，互补互用、相互借鉴，并伴随着中国的传统中医深入到了中国社会各阶层的民众生活中，成为中华民族大家庭的共同文化财富。目前，许多中医的日常治疗方法和用药，其根源都可以追溯到回回医药学的渊源，如肩关节脱臼复位法、放血疗法、拔火罐疗法，以及治疗白癜风的配方、诊治方法等。

1.3 阿拉伯－伊斯兰建筑艺术与古代的北京城。建筑艺术是阿拉伯文化的重要组成部分。在中世纪末，随着世俗权力的增长，阿拉伯帝国也处于了极盛时期，出

[9] 杨怀中、余振贵：《伊斯兰与中国文化》，第 260 页，宁夏人民出版社，1995 年版。

[10] 周瑞海、马金宝：《回族爱国主义传统教育读本》，第 48 页，宁夏人民出版社，2002 年 10 月版。

[11] 杨怀中、余振贵：《伊斯兰与中国文化》，第 262 页，宁夏人民出版社，1995 年版。

于对宗教生活和对外炫耀国威的需要，“倭马亚人认为应该赋予伊斯兰教以雄伟壮丽的外观”[12]。“阿拉伯人在西亚和北非的胜利，使他们占有了许多精美、雄伟的建筑物，尤其是掌握了被征服民族高度发达的建筑艺术和技巧”[13]，“创造了兼有东西方建筑特色的建筑体系，达到了很高的水平”[14]，“这种建筑艺术和阿拉伯固有的建筑艺术与技术相结合，就产生了历史上有名的阿拉伯－伊斯兰建筑艺术”[15]。

公元691年，倭马亚王朝第五任哈里法阿卜杜．马立克开始修建雄伟壮观的清真寺和宫殿。以位于耶路撒冷的岩石清真寺为代表，到在罗马神庙基础上修建的大马士革清真寺、耶路撒冷阿克萨清真寺，阿拔斯王朝时期的绿圆顶宫、异树宫，以及印度的泰姬陵等著名建筑，形成了独特的阿拉伯－伊斯兰建筑艺术。“正如同西方基督教精神产生了罗马和哥特式建筑一样，东方伊斯兰精神产生了阿拉伯建筑风格－那巍峨的圆顶高高昂起，统帅全城，显示出伊斯兰教的至高无上；那高耸入云的尖塔直刺蓝天，使人联想天国；那宏大华丽不乏神秘色彩的大殿，使人深感自己的渺小和真主的伟大；那长长的翼廊、精巧的拱形和精美绝伦的华饰则体现着时代精神－轻松和自信”[16]。

在阿拉伯人的建筑代表作中，特别值得一提的是巴格达的团城。“巴格达作为东方的一颗明珠，在《一千零一夜》神话故事中放射着异彩。这里曾是哈伦．赖世德的富丽堂皇的宫殿。过去。巴格达曾以无比的魅力吸引着无数富有诗兴的游人；今天，即使它壮丽的景色已经消失，残存的废墟仍可以让人回忆起它那辉煌的过去。要了解哈里法曼苏尔在底格里斯河河畔建立的这座都城－巴格达的历史，单靠这些遗物已经不够了，必须参阅有关文献。原来的巴格达是一座团城，直径约为2.5公里。中心是哈里法宫，周围有条不紊地排列着二十座行政大殿。外面有三道城墙环抱，将中心区与郊区隔开。四座大门通往郊外，但不得任意出入。内城与中城之间建有住宅，城跟前的一段是空地。内城是一座巨大的堡垒。城墙的底部约有三十米厚，越往上越薄，最上面是小塔楼。在三道城墙之外还有一条护城河。有大路穿过

[12] 赫伯特·戈特沙尔克（德）著，阎瑞松译：《震撼世界的伊斯兰教》，第178页，陕西人民出版社，1987年9月第1版。

[13] 纳忠、朱凯、史希同：《传承与交融：阿拉伯文化》，第236页，浙江人民出版社，1993年3月版。

[14] 纳忠、朱凯、史希同：《传承与交融：阿拉伯文化》，第235页，浙江人民出版社，1993年3月版。

[15] 纳忠、朱凯、史希同：《传承与交融：阿拉伯文化》，第236页，浙江人民出版社，1993年3月版。

[16] 纳忠、朱凯、史希同：《传承与交融：阿拉伯文化》，第238页，浙江人民出版社，1993年3月版。

外城的拱门跨过护城河通往远方。外城的城楼参天入云，上面是一个外面涂绿釉内部镀金的圆顶。人们可以在城楼上俯瞰全城。城墙上是宽阔的平台，人们可以在那里步行或者骑马绕行一周”[17]。

公元1258年1月16日，旭烈兀[18]率领蒙古大军合围巴格达，到2月10日，哈里法穆斯台耳绥木（公元1242—1258年在位）率子及大小官员300余人出城投降。蒙古军队在巴格达城进行了劫掠，使巴格达的华丽建筑遭受了一场浩劫[19]。蒙古军队的军事行动震撼了欧亚大陆，包括阿拔斯王朝在内的许多政权或王国被摧毁，战争造成的破坏性后果十分严重。但是，由于蒙古大军的节节胜利，致使当时阻碍东西方文化交流的传统、政治、经济和地理等因素，也随之一扫而光，东西方交流的距离开始缩短，并出现了一个前所未有的高涨时期。“公元1218年，成吉思汗开始西部亚细亚之远征”，“遂有不可名数之回教人因被掳或降附，先后随蒙古人以东来”，“蒙古人西征后，中西交通大辟，回教人之来中国经商或求仕者，其数也不在少”[20]。“13世纪，蒙古人的西征开拓了辽阔的疆土，建立了地跨欧亚大陆的庞大帝国。在中西交通大开的同时，中国文化体系与当时以伊斯兰文化为代表的阿拉伯文化体系开始了前所未有的真正意义上的交流。蒙古军在攻城掠地中对工匠等各种技术人员格外优待，曾先后两次签发约13万人（有的史学家甚至言近百万）。加之蒙古贵族对西方先进科技的向往，许多穆斯林科学家也纷纷涌入东土”[21]。

正因如此，阿拉伯－伊斯兰建筑艺术随着西亚穆斯林的来华，也随之于元朝时期进入了中国，并对中国的建筑产生了重大影响。其中，元朝时期的著名建筑学家也黑迭儿丁贡献最大。也黑迭儿丁祖孙四代供职于元朝的工部，其本人兼任工部尚书并执掌工部土木工程局，可以说是出身于工程世家。也黑迭儿丁本人，作为元大都（今北京前身）宫殿群和宫城的设计者、施工组织者而闻名。“北平城系由回教

[17] 赫伯特·戈特沙尔克（德）著，阎瑞松译：《震撼世界的伊斯兰教》，第185–186页，陕西人民出版社，1987年9月第1版。

[18] 成吉思汗的孙子、蒙古大汗蒙哥（公元1251—1259年在位）的弟弟，当时蒙古帝国第三次征服西南亚的大军统帅。

[19] 据巴库出版社1957年出版的赖世德丁《史集》记载：1258年2月10日哈里法投降后，蒙古大军于13日进入巴格达城烧杀劫掠7天。2月20日，哈里法穆斯台耳绥木被蒙古军队装入袋内纵马踏死。历时500多年的阿拔斯阿拉伯帝国遂告灭亡。

[20] 白寿彝：《中国伊斯兰史存稿》，第170页，宁夏人民出版社，1983年版。

[21] 周瑞海、马金宝：《回族爱国主义传统教育读本》，第50页，宁夏人民出版社，2002年10月版。

名工程师仿照巴格达、哈里法的皇宫所建成的。又说：天坛也出自伊斯兰工匠之手”[22]。白寿彝先生也指出："也黑迭儿丁在建筑工程上的贡献，是近代史学家陈垣第一次发现，他对此有详细的考证和评论，可以补史书之缺”[23]。

陈垣在《元西域人华化考》中说“也黑迭儿丁，《元史》无传。《世祖纪》记修筑宫城事，只称至元三年十二月丁亥，诏安肃公张柔行工部尚书，段天佑等同行工部事，修筑宫城。而不及也黑迭儿丁。故自昔无人知有也黑迭儿丁也。辽金故城，在今城西南。至元迁拓东北，分十一门。东西南三面，皆三门。北二门，至明乃大杀其北面，而稍拓其南面。东西各留二门。故至今九门，其面积已不若元时之大矣。然今人游北京者，见城郭宫阙之美，犹辄惊其巨丽，而孰知筚路蓝缕以启之者，乃出于大食国人也”，“《辍耕录》二十一有《宫阙制度》一篇，垂四千五百言，《知不足斋丛书》有《故宫遗录》一篇，垂二千六百余言，述元时宫阙规模宏伟极矣。吾人读欧阳玄文，既知为也黑迭儿丁所为，今日不能不以此光荣还诸劳力劳心之原主”[24]。陈垣同时指出，也黑迭儿丁这位中国工程建筑史上的工程，其事迹鲜有人知，在《元史》中竟没有记传，“非有所讳言，即从来轻视工程学者之故也”，“《新元史》一三一卷为之补传，宜矣，惟尚嫌未能发挥也黑迭儿丁建筑之精神。窃以为应置诸方技传之首也”[25]。

随着伊斯兰教传入中国，除了一般的民用建筑之外，清真寺建筑艺术也陆续进入中国，它以迥异的风格将伊斯兰文化的建筑艺术展示于中国的城市和乡村。据文献记载，中国最早的清真寺建于唐代，宋朝时期的广州、泉州、杭州、扬州、北京、南京等穆斯林聚居区也都建有清真寺。从建筑风格上来看，早期的清真寺较多地保留了西亚地区的建筑艺术特色，至今仍保留下来的泉州清静寺、圣友寺（又名艾苏哈卜寺），无论从整体建筑外形，还是局部装修构思，都充分体现了公元13–14世纪阿拉伯、波斯地区的伊斯兰建筑风格。到明清时期，除个别地区的清真寺外，新建的大多是伊斯兰建筑风格和中国传统建筑风格的融合。“即便在清代中后期及近现代，

[22] 杨怀中、余振贵转引自台湾著名历史学家马明道之观点。详见《伊斯兰与中国文化》，第125页，宁夏人民出版社，1995年版。

[23] 白寿彝：《中国回回民族史》，第815页，中华书局，2003年9月版。

[24] 白寿彝：《中国回回民族史》，第816页，中华书局，2003年9月版。

[25] 白寿彝：《中国回回民族史》，第817页，中华书局，2003年9月版。

清真寺建筑在更多采用中国传统四合院式样时，为解决结构上的不协调，穆斯林工匠们仍然创造性地使用了新的手法，比如勾连搭结构等，以尽可能地满足清真寺宗教活动的实际功用”[26]，这也是回族等穆斯林建筑师们对中国建筑学的贡献之一。

1.4 中国穆斯林与水利的兴修。中国穆斯林的先民们大多来自干旱少雨的西亚、中亚地区。在中亚地区的布哈拉、撒马尔罕等地，很早就有比较先进的农业生产技术，特别是水利灌溉技术。随着伊斯兰教进入中国，农业水利技术也随中国穆斯林的先民们一并进入了中国，并在他们的聚居地推广使用。在中国水利史上，元朝的赛典赤·赡思丁、赡思，以及明代的海瑞[27]等，作为穆斯林水利学家，为祖国的水利事业做出过重要贡献。

赛典赤·赡思丁在主政云南期间，针对滇池地区现有的水利设施因年久失修，而导致连年水患不绝的状况，把治理滇池水利当做其推行屯田制度的前提。元至元十三年（公元 1276 年），赛典赤·赡思丁在全面勘察滇池周围的水系和水利设施后，提出了疏六河、扩海口、建堤坝、缺则放之、治则蓄之的治理思路和方案。在他主持下，经过 3 年的艰苦努力，疏浚了盘龙江，建造了松江坝水闸，开凿了金汁河，以及宝象、马料等 6 条人工河，不但基本上解决了滇池水系的水患问题，而且较好地解决了困扰已久的滇池水位调节问题，灌田万顷，为滇池地区的农业发展奠定了坚实基础。“在赡思丁主持下，各种调节水利的设施相当详备，遗制保留下来的，时至今日，还是粲然可观”[28]。自此，滇池地区屯田大兴，军民屯田迅猛发展，成为云南地区推行屯田制度的榜样和示范。整修滇池水系是云南历史上第一批大规模的水利兴修工程，之后历代王朝和主政者治理滇池，基本沿用了赛典赤·赡思丁的治理思路和办法。与此同时，随着元朝政府对云南的开发，保山、大理等地的穆斯林也主导或参与了当地水利工程的整修。“元代回回人进入云南以来…与当地各族

---

[26] 周瑞海、马金宝：《回族爱国主义传统教育读本》，第 51–52 页，宁夏人民出版社，2002 年 10 月版。

[27] 赛典赤·赡思丁，元代初年的著名政治家。《元史·赛典赤赡思丁》记载：“赛典赤赡思丁一名乌马儿，回回人，别庵伯尔之裔。其国言赛典赤，犹华言贵族也。太祖西征，赡思丁率千骑以文豹白鹘迎降，命入宿卫，从征伐，以赛典赤呼之而不名”。赛典赤·赡思丁随成吉思汗东归后，在窝阔台到蒙哥时代，历任丰、净。云内三州达鲁花赤，太原、平阳二路达鲁花赤，燕京断事官等职。忽必烈即位初，任燕京宣抚使、吏户礼三部尚书、大司农卿、中书平章政事，后任陕西四川行省平章。至元十一年（公元 1274 年）云南行省立，赛典赤出任行省平章。他在滇 6 年，改革弊政、发展生产，推行儒学，为加强云南与中原的联系，做出了重大贡献，死后被元政府追封为咸阳王。

[28] 白寿彝主编：《中国回回民族史》下卷，第 775 页，中华书局，2003 年 9 月，第 1 版。

人民共同兴建了系列水利工程设施,促进了农业生产的恢复和屯田区域的扩大”[29],“云南行省所辖军民屯田达到12处之多，屯田面积达七万余双（约和40余万亩），民屯约一万五千余户，军屯二千八百余户及五千七百余人。军屯中回回人占相当大比例”[30]。

元朝时期的另一位穆斯林学者赡思，以博学多才闻名于世。他的著作涉及儒家经学、周易象学、史学、地理学和水利学等多个领域，其所著的《镇阳风土记》、《续东阳志》、《西国图经》等地理著作，以及其它重要著作均已失传，唯有关于水利学的重要著作《河防通议》依然存世。该书系赡思精心钻研郭守敬等人的治河著述，并实地勘察后，历经数年编纂而成的。该书刊行于元至治元年（公元1321年），分为河议、制度、功程、输运、算法等6门，是我国治河史上的一部十分重要的文献，被誉为当时的划时代之作，并以其实用而得以传世至今。清代《四库全书》对该书给予高度评价，认为它“门有各目，凡物料、功程、丁夫输运，以及安桩、下络、叠埽、修堤之法，条列品式，灿然咸备，足补列代史志之阙。昔欧阳元尝谓司马迁、班固记河渠、沟壑，仅载治水之道，不言其方，使后世任斯事者无所考。是编所载，虽皆前代令格，其间地形改易，人事迁移，未必一一可行于后世，而准古酌今，规矱终存，固亦讲河务者所宜参考而通矣”[31]。

海瑞是明朝初年的著名政治家，素以清官闻名于世。他在明隆庆三年（公元1569年）六月调升右佥都御史、巡抚应天十府其间疏浚吴淞，在水利功程方面颇有建树。应天十府包括今天江苏、安徽两省大部地区，多为富饶之乡。但是，由于该地区之富庶多借太湖水之利，而太湖水量大时又靠吴淞江疏泄入海。由于吴淞江年久失浚，淤积严重，在洪涝灾害来临时，太湖水入海不畅，泛滥成灾，太湖的水利反而变成了祸害本地农业的“凶手”。海瑞到任后，恰遇大雨，致使饿殍遍地。因此，海瑞上疏要求疏浚吴淞江，指出：“吴淞江一水，国计所需，民生所赖，修之举之，不可一日缓也”，同时他对疏浚所需提出了自己明确的方案．“吴淞借饥民

[29] 周瑞海、马金宝著：《回族爱国主义传统教育读本》，第53页，宁夏人民出版社，2002年10月第1版。

[30] 邱树森主编：《中国回族史》上册，第223页，宁夏人民出版社，1996年12月第1版。

[31]《四库全书总目》卷六九，《河防通议》，转引自邱树森主编：《中国回族史》上卷，第307页，宁夏人民出版社，1996年12月第1版。

之力而故道可通，民借银米之需而荒歉有济，一举两利"[32]。海瑞这种"以工代赈"治理吴淞江的做法，得到了灾民的极大欢迎，劳力甚众，踊跃出工。到次年二月，完成了疏浚吴淞江的水利功程。隆庆四年、五年，又有大雨，没有造成水害，海瑞为本地人民做了一件大好事。随后，海瑞又主持疏浚了白茆河，为江南苏、松、常、杭、嘉、湖六府的农田水利发展，奠定了坚实基础。此后，"数十年间虽有小灾，不为大害"。《明史 · 海瑞传》也专门记载说："瑞锐意兴革，请疏吴淞、白茆，通疏入海，民赖其利"。

此外，中国的穆斯林们不但在理论上丰富了我国的水利学理论，如清代的蒋湘南曾著有《九河既道解》一书，详细陈述了治理黄河的见解。他的《中州河渠书》、《江西水道考》等著作，也是水利学方面的重要文献。同时，遍布全国的穆斯林们，从中原到边疆，或屯戍、或驻防、或垦殖，兴水利，勤耕耘，为当地的农业开发做出了重要贡献。如，上世纪三十年代的著名记者范长江，在其《中国的西北角》中曾描述过："金积为回民最密之区，他们处处表现不一样的精神。金积境内的道路和水渠没有不是井然有序的。农地阡陌整齐，荒废之地绝难发现。对于农事之耕耘除草，也能工夫实到"。

1.5 单桅船与郑和七下西洋。伊斯兰教传入中国之际，也正是东西海上贸易频繁之时，海上丝绸之路的高度发达，推动了造船与航海业的发达。日本学者桑原骘藏在其著作《蒲寿庚考》中描述到："自八世纪初至十五世纪末欧人来东洋之前，凡八百年间，执世界通商之牛耳者，厥为阿拉伯人。其最盛之时，则在八世纪后半期阿拔斯王朝奠都缚达以后。阿拉伯人由海上与中国通商，彼时盖经营不遗余力之秋也"[33]。

阿拉伯人精于造船，早在公元一世纪时，他们已经能造出用棕榈纤维捆扎而成的马达拉塔船（MADARATA）。中世纪早期，安曼和阿拉伯南部沿海的船工们，使用产于马尔代夫的椰索制造缝合木船，也就是后来闻名于世的马卡布（MARKAB）、赛发纳（SEFINEH）单桅船[34]。晋嵇含《南方草木状》曾提到："桄

[32] 海瑞：《开吴淞江疏》，载于《海瑞集》上册，第 231—232 页。

[33] 转引自杨怀中：《回回民族航海传统的继承和发扬》，载于吴海鹰主编《郑和与回族伊斯兰文化》，第 87 页，宁夏人民出版社，2005 年 7 月第 1 版。

[34] 笔者在 1998 年 12 月 13 日随李鹏委员长出访阿曼首都安曼期间，在下榻的酒店院子内，见到了马卡布、赛发纳船的出土复制品。当地陪同人员以此深为自豪，多次向笔者表示这是中国和安曼人民友好往来的历史见

椰树实似栟榈，其皮可作绠，得水则柔韧，胡人以此联木为舟"[35]。屈大均在《广东新语》卷十八《舟语·藤埠船》中也写到："琼船之小者，不油灰，不钉 ，概以藤扎板缝，周身如之。海水自罅漏而入，渍渍有声，以大斗日夜戽之，斯无沉溺之患。其船头尖尾大，状如鸭母，遇飓风随浪浮沉，以船有巨木为脊，底圆而坚，故能出入波涛也。苏轼云：'番人舟不用铁钉，止以桄榔须缚之，以橄榄糖泥之，泥干甚坚，入水如漆'。盖自古而然矣"[36]。这种船与阿拉伯单桅船相似，显然与唐宋时期居住于广东沿海及海南岛的穆斯林先民们的造船术有密切关联。经过宋、元数百年的发展，到明朝时期，我国的造船业已经高度发展，技术也日益完善。造船业的高度发达，造就也郑和七下西洋的历史壮举。

郑和作为明朝政府使团的正使，既在造船术方面建立了殊勋，又在航海方面建树卓著。在接受使命后，郑和的首要任务是督造能远涉重洋的海船。他选择南京下关三叉河的龙江船厂作为造船主基地，同时在清江、太仓、福州等地设立造船的辅基地。在明政府的支持下，郑和依靠当时雄厚的国力和精湛的造船技术，建造了当时世界上规模最大、最为先进、种类齐全的海船队，为成功下西洋奠定了雄厚的物质基础。据《明成祖实录》统计，仅永乐年间，建造和改造的船只数量就达 2000 余艘，当时的造船技术和规模可见一斑。明永乐三年（公元 1409 年），郑和按照明成祖朱棣的命令，率领包括水手、官兵、医生、翻译等 27800 人浩浩荡荡出发。郑和依托庞大、先进的远洋船队，先后七次到访过 35 个亚非国家，在中外文化交流史、中外关系史、世界航海史上，写下了极为辉煌的一页。

郑和[37]远航的船队数量每次都在百艘以上，最多时竟至 200 艘左右，这与后率 3 艘船进入印度洋的达·伽马、后率 1 艘船进入印度洋的麦哲伦形成了鲜明对比；郑和航海记录的最终完成，比哥伦布于 1492 年发现美洲、达·伽马于 1498 年到达好望角要早半个多世纪以上。郑和绘制的《郑和航海图》，是我国乃至世界上最早的远洋航海图，该图标记的航向、方位、航程、停泊地、暗礁浅滩、港口等，对

证。安曼苏丹在与李鹏委员长会谈时，也曾谈到过马卡布、赛发纳的事。

[35] 转引自邱树森主编：《中国回族史》上册，第 98 页，宁夏人民出版社，1996 年 12 月第 1 版。

[36] 转引自邱树森主编：《中国回族史》上册，第 99 页，宁夏人民出版社，1996 年 12 月第 1 版。

[37] 郑和（公元 1371—1434 年），原姓马，人称三宝太监或三保太监，回族，云南昆阳（今晋宁）人，是我国明代伟大的航海家。他历明成祖、明仁宗、明宣宗三朝，历时 29 年，出访亚非 30 余国。这是明朝初年的盛事，更是世界航海史上的壮举，对中国和世界历史都具深远意义。

后人远航西洋提供了重要科学依据；郑和七下西洋，行程10万余里，与亚非30多个国家进行了广泛而长期的官方贸易和民间贸易，打通了海上丝绸之路，达到了明政府“昭示恩威”、“示中国富强”、“怀柔远人”的战略目的；郑和随行人员的著述，如马欢的《瀛涯胜览》和《克尔白图》、费信的《星槎胜览》、巩珍的《西洋番国志》等，记载了所到国家的风土人情、风俗礼仪、山川地理、物产气候、宗教信仰、语言文字等，成为世人了解亚非各国的重要史料，开辟了中西文化交流的先河。“郑和及其随行马欢、哈三等在近30年的出访活动中从伊斯兰国家带回不少伊斯兰教典籍经书，为后人胡登州、王岱舆、马注、刘智等人汉文译经活动提供了蓝本”[38]。此外，印尼、马来西亚、新加坡等国的学者，也都曾经撰文著书阐述了郑和在南洋诸国传播汉文化和伊斯兰文化，并在这些国家形成了华人伊斯兰文化社区的史实。

1.6阿拉伯数字与欧几里得几何学。阿拉伯数学的发达，得益于印度数学、欧洲古典数学，并在此基础上有所发扬光大。

“元王士点，商企翁在《秘书监志》中记载了上都回回司天台中所藏的回回数学典籍有《呵些必牙诸般算法》八部（卷，下同），《撒非那诸般法度纂要》十二部，《撒韦那·罕达西牙诸般算法段目仪式》十七部，《兀忽烈的四劈算法段数》十五部。另外，还有数学用具‘拍儿可儿谭定方圆尽（圆规）’”[39]。“元朝郭守敬在编制《授时历》时，采用了从伊斯兰世界传入的数学知识，特别是球面三角法。中国人在数学上使用阿拉伯数码也始于元代”[40]。

公元十三世纪，是中国数学取得辉煌成就的时期，在被誉为十三世纪的世界五大数学家中，中国数学家秦九润、李治榜上有名。而这个时期，正是阿拉伯数学传入中国，并对中国的传统数学产生了重大影响的时期。这些影响主要表现在：

一是阿拉伯数字的应用。现在我们通用的0−9这十个数码的后9个，是古印度闻名的成果，后来经阿拉伯人传入欧洲，并增加了至关重要的“0”数而得名“阿

---

[38] 王子华：《郑和对中国伊斯兰文化的贡献》，载于吴海鹰主编《郑和与回族伊斯兰文化》，第81页，宁夏人民出版社，2005年7月第1版。

[39] 邱树森主编：《中国回族史》上册，第288页，宁夏人民出版社，1996年12月第1版。

马坚先生在其《元秘书监志回回书籍释义》中，把上述阿拉伯文音译的书名翻译成了中文：《呵些必牙诸般算法》翻译为《算数》，《撒非那诸般法度纂要》翻译为《宝筏》，《撒韦那·罕达西牙诸般算法段目仪式》翻译为《几何学》，《兀忽烈的四劈算法段数》翻译为《欧几里得几何原本》。

[40] 秦惠彬著：《中国的伊斯兰教》，第143页，商务印书馆，1997年12月第1版。

拉伯数字”。从公元十三世纪四十年代起，中国数学家秦九韶（公元 1202—1261 年）在其著作《数学九章》、李治（公元 1192—1297 年）在其著作《测圆海镜》和《益古演段》中，都不约而同地使用“0”数字，并开始使用代表“0”的数码。“0”以外的其它阿拉伯数字，由于回回司天台的使用，也在中国得以流传。据考古发现，1956 年在西安市郊元代安西王遗址、1980 年在上海埔东陆家嘴分别出土了 5 块铁板和一些玉质佩挂件，上面就以阿拉伯数字刻划了六行纵横图（幻方），这也从一个侧面验证了阿拉伯数字传入中国的事实。

二是土盘算法。这也是古印度的一种算法。它是把沙土撒在地上或盘中，以尖角器书写，所以被称作土盘算法。这种方法传入阿拉伯地区后，被他们广泛使用。回回历法传到中国后，土盘算法也一并输入，并在元朝时期成为蒙古贵族和色目人的算法。明朝建国后，土盘算法深入中原地区。洪武年间“历官元统去土盘译为汉算”，从此汉人将其称为“汉算法”。但是，在钦天监任职的回回官员们，却“类以土盘布算，仍用本国之书”，保持了阿拉伯地区的演算方式和特色。由此，一些汉人，如隆庆时代的钦天监监正周相，得以学习、掌握这种古老的算法，唐顺之曾称赞周相“沙书暗译西番历”[41]。

三是六十进位制。六十进位制是随回回历法一并传入中国的。纳忠先生也曾经专门指出：“明朝永乐年间（公元 1403—1424 年），阿拉伯的进位制传入中国”[42]。在现今存在的各种回历版本中，都可以看到 1 度 60 分，1 分 60 秒，1 秒 60 微，1 微 60 纤等六十进位制换算法。

此外，传入中国的阿拉伯数学，还有弧矢割圆术（球面三角法）、写算铺地锦等。弧矢割圆术是指将圆弧线段化为弦、矢等直线段来计算的一种方式[43]。写算铺地锦最早见载于明程大位《算学统宗》（公元 1592 年刊行）卷十三中，“写算铺地锦为奇，不用算盘数可知”。这是一种筹算法，据传在公元十三、十四世纪流行于阿拉伯地区，并传播到欧洲。因此，数学历史学家李俨认为，明代程大位记载的写算铺地锦，也

[41] 转引自周瑞海、马金宝著：《回族爱国主义传统教育读本》，第 59 页，宁夏人民出版社，2002 年 10 月第 1 版。

[42] 纳忠、朱凯、史希同著：《传承与交融：阿拉伯文化》，第 300 页，浙江人民出版社，1993 年 3 月，第 1 版。

[43] 代表金元时代中国历算最高水平的郭守敬，在其著作《授时历》中使用了中国天文学计算中从未使用过的弧矢割圆术等数学计算方法。由于弧矢割圆术是此时阿拉伯数学中的重要内容，而郭守敬以前中国传统数学中独自产生这种算法的渊源不清，因此国内外许多学者，如康锐尔、乔治萨敦、马坚等人，认为此法源自阿拉伯。但是，也有一些学者极力否定此说。

是阿拉伯人传入中国的。

二、对中国文化的贡献

纳忠先生曾深刻地总结说，“阿拉伯人是中国文化西传的桥梁。中国的四大发明－造纸术、印刷术、指南针和火药，在中世纪先后通过阿拉伯人传入欧洲，对推动人类文明的发展产生了不可估量的影响。正如英国哲学家弗兰西斯·培根所说的：‘它改变了整个世界许多事物的面貌和状态，并由此产生无数变化，以致似乎没有任何帝国、任何派别、任何星球，能比这些技术发明对人类事务产生更大的动力和影响’。马克思更把火药、罗盘和印刷术喻为‘预兆资产阶级社会到来的三项伟大发明”[44]。

任何文化的传播从来都是双向、多渠道的。中国的文化经阿拉伯人传播到了西方，同时阿拉伯－伊斯兰文化也在交流过程中不知不觉地来到了中国，并以融合中国文化为特色，兼取吸收各民族固有的本土文化和社会习俗，在中国的土地上扎根发芽。“中国伊斯兰文化的产生和发展，不仅丰富了中国各族穆斯林的信仰生活和文化生活，而且也扩大了中国思想界认识的深度和广度。毫无疑义，它是中华民族多元文化中一支独特的文化元，在中国文化中占有重要地位”[45]。

2.1 阿拉伯语对汉语文字的丰富。在阿拉伯－伊斯兰文化中，影响最深、成就最大的莫过于阿拉伯语的传播与普及。法国著作家勒南（公元 1823－1892 年）说过：“人类史中，最令人惊诧难解者，莫如阿拉伯语的传布。阿拉伯语在当初不过是一种鲜为人知的语言，后来竟变为最丰富、最完美而容易学习的一种语言。阿拉伯语的完美，使之历代并未经过多少改革”，“在各种语言中，我没有见过比阿拉伯语的传布更迅速者。阿拉伯语已普及于世界各方，是一种伟大的语言，又是一种宗教和

[44] 纳忠、朱凯、史希同著：《传承与交融：阿拉伯文化》，第 296 页，浙江人民出版社，1993 年 3 月，第 1 版。

[45] 马启威：《简析中国伊斯兰的民族化及其在中国文化中的地位》，载于《伊斯兰文化论集》，第 28 页，中国社会科学出版社，2001 年 8 月第 1 版。

政治的语言”[46]。勒南的话虽然有些激情化，但也算讲清楚了一个事实。那就是随着阿拉伯帝国的发展和扩张，阿拉伯－伊斯兰文化吸纳了被征服各民族文化的优秀成果，又通过百年翻译运动，吸收了希腊罗马、波斯等文化的精华，很快发展成强势文化，并在亚、非、欧许多国家大范围渗透，阿拉伯语随之进入这些国家和地区，为这些国家和地区输入了大量的词语。据不完全统计，世界上有近100个国家或民族的语言不同程度地受到阿拉伯语的影响，其中37种语言曾采用或仍在使用阿拉伯字母；波斯语日常用语中从阿拉伯语借入的词汇约占25.5%，马来语从阿拉伯语借入的词汇约占16%，斯瓦希里语中源自阿拉伯语的词汇约占30%，西班牙语中源于阿拉伯语的词汇有4000多个，“英语中源于阿拉伯语的词有1000个，并由此派生出数千个词汇，其中最常用的为260个左右”[47]。此外，法语、意大利语、德语中的阿拉伯语词汇并不比英语中的少[48]。

伊斯兰教是通过外来的穆斯林上任和平传入中国的，他们来中国的目的不是传教，而是经商。他们在中国定居后，保留了自己的信仰，并与中国人通婚，以及客族同化，历经千余年形成了中国穆斯林的现状。同时，由于中国穆斯林散居全国，构不成一种独立的政治力量，对统治者多也多依附和归顺。因此，阿拉伯语对汉语的影响总体上是有限的。但是，伊斯兰教在中国千余年的发展历程中，也或多或少地丰富和发展了汉语语言。

一是汉语直接从阿拉伯语中吸收词汇。如中药名称没药（MURR）、葫芦巴（HALBA）、押不芦（YABRNH）、咱夫兰（ZAFERAN）；植物名称蒜（THAUM）；飞禽名称八哥（BABAGHA）等。

二是言语间接从阿拉伯语中吸收的词汇。西方语言中使用的有关医药、天文学、数学、化学等专业的术语中，有很多都源于阿拉伯语。如医药术语中的芳香药水、糖浆、番红花、樟脑、酸角、大麻烟、麝香、檀香；天文学术语中的天蝎宫、河鼓二、天鹰座一、织水一、天琴座一等；数学术语中的零、不尽根、正弦等；化学术语中的酒精、苏打、蒸馏器、碱、锑、雄黄等。在中西文化交流中，这些产生于阿拉伯语的词汇，也间接地丰富和完善了汉语的语言表达能力和范围。

---

[46] 转引自纳忠、朱凯、史希同著：《传承与交融：阿拉伯文化》，第11页，浙江人民出版社，1993年3月，第1版。

[47] 国少华著：《阿拉伯－伊斯兰文化研究：文化语言学视角》，第177–193页，时事出版社，2009年9月，第1版。

[48] 纳忠、朱凯、史希同著：《传承与交融：阿拉伯文化》，第320页，浙江人民出版社，1993年3月，第1版。

三是中国穆斯林，特别是回族穆斯林使用的汉语却受到阿拉伯语深刻的影响。在回族穆斯林的言谈话语中，夹杂着大量的阿拉伯语词汇，有些句子的结构甚至也受到其影响。在金宜久主编的《伊斯兰教词典》第一部分中，共收词条264个，其中音译阿拉伯语的有53条，占20%，意译的阿拉伯语词条达71条，约占27%，两项合计占47%。何可俭编写的《回族穆斯林常用语词典》中，源自阿拉伯语的借词约占52%。

2.2 青花瓷与回青。周杰伦一曲《青花瓷》，名满天下，也使青花瓷成为中国古代文化的象征。2008年北京奥运会后，青花瓷风靡神州大地，2009年12月份，联想公司甚至推出了以青花瓷装饰的笔记本电脑、电脑机箱，有的手机公司也推出了青花瓷手机。青花瓷的出现，中国穆斯林在其中也发挥了重要作用。

在中国古老的制瓷业中，中国穆斯林为陶瓷业的发展也做出过重要贡献，其中"回青"就是典型代表。明人王世懋在其《窥天外乘》中就曾经专门写到："回青者，出外国。正德间，大　镇云南，得之，以炼石为伪宝，其价初倍黄金。已知其可烧窑器，用之果佳"。这种进口原料是产于索马里的钴料，含铁量高，含锰较低，又被翻译为苏麻离青，正德年间已正式称为回青。回青又从云南输入[49]。

德国学者保尔·卡莱教授也说："在正德皇帝执政时，在江西省的景德镇建立一个御用烧瓷厂，专门制造皇室瓷器。这个地方从明代就是中国瓷器工业的中心。当时中国穆斯林人口的中心在云南省，这个省的一位高级官吏从外国地区获得了伊斯兰青色，可以用来仿制宝石。装饰皇室瓷器也非常合适。这种比黄金还加倍昂贵的青色颜料，就是这时才引进的"[50]。永乐、宣德时期还出现了如双耳扁瓶、双耳折方瓶、天球瓶等在元代没有的新瓷器款式。这些瓷器款式的出现，是郑和七下西洋时，受到伊斯兰国家的影响而形成的，有的还是为了外销而专门设计、制造的，瓷器上带有阿拉伯文或阿拉伯风格的图饰。这种风格的瓷器在永乐、宣德时期的青花瓷中已经出现，到正德年间已经变得非常流行[51]。在阿里·阿克巴尔的《中国纪行》中，还有一个带阿拉伯字母装饰的中国正德年间制造的瓷盘插图。保尔·卡

---

[49] 沈福伟：《中西文化交流史》，第309页，上海人民出版社，1985年，第1版。

[50] 保尔·卡莱(德)：《有关1500年前后中国情况的伊斯兰历史资料－阿里·阿克巴尔著〈中国纪行〉》，见《中国纪行》中译本，第203页，三联书店，1988年第1版。

[51] 中国硅酸盐学会编：《中国陶瓷史》，第400、406页，科学出版社，1982年第1版。

莱在《土耳其地理学家按伊朗资料描绘的中国》一文中，也说在慕尼黑收藏的一个十六世纪初带有阿拉伯铭文的中国瓷缸。明朝时期瓷器大量出口，尤其是青花瓷享有盛名，有些瓷器也饰有阿拉伯文图案。近年来在收藏界名声大噪的马未都先生，在其关于陶瓷收藏的书籍中,也收录了十余幅带有阿拉伯文图案的青花瓷器皿图片。

2.3 酿造业。元代有酒等多种饮料新产品传入中原。这些产品因其独特、珍贵、味道好而成为贡品，随后流入民间，成为我们今天日常生活中不可缺少的用品。

波斯人擅长制造各种美味的饮料。舍儿别是波斯人喜欢的饮料之一，是波斯语 SHERBET 的音译。据元朝史料记载，公元 1220 年由撒马尔罕医生撒必进献给成吉思汗，遂成为蒙元时期的宫廷饮料。后来，元朝在都城设有专门制造舍儿别的机构，其负责人称为“舍儿别赤”。舍儿别的制造方法有两类。一类是将柠檬、杨梅、木瓜、葡萄等水果去皮、核，捣碎除渣，小火熬煎后加蜜、糖、香料等饮用。一类是药物香料宫桂、丁香、白斗蔻仁、五味子等，加蜜糖煎熬，有医疗效果。由于需求量大，后来元朝廷还命广州、泉州、云南、镇江等地设立作坊，生产各种舍儿别供应朝廷。《至顺镇江志》卷六《赋税 · 土贡》就曾专门记载 :“舍利别。四十瓶。前本路副达鲁花赤马薛里吉思备葡萄、木瓜、香橙等物煎造，官给船马入贡”。《至顺镇江志》卷九《僧寺 · 大兴国寺》也记载 :“舍里八，煎诸香果，泉调蜜和而成；舍里八赤，职名也。公（薛里吉思）世精其法而有验，降金牌以专职。至元九年间赛赤典平章往云南，十二年往闽浙，皆为舍里八”。

2008 年秋天的一个周末，我偶与著名的日本问题专家陆忠伟先生餐叙，他讲道，日本人声称其清酒是全世界度数最高的白酒。对此说法，笔者当时并不认同，因为我老家的螂铘台白酒度数就高达 70 度。后查资料，才知我国的白酒属于二次蒸馏后勾兑的，而日本人的清酒是没有经过蒸馏的，从这个意义上讲，日本人的说法是站得住脚的。我们的白酒蒸馏技术，是元朝时期从波斯传入的。元末明初的叶子奇曾说，“葡萄酒、答剌吉酒自元朝始”。关于答剌吉酒，《草木子》卷三下《杂制篇》说 :“法酒，用器烧酒之精液取之，名曰哈剌吉（即答剌吉）。酒极浓烈，其清如水，盖酒露也”。《明太祖实录》卷七十九记载，洪武六年“海贾回回以番香阿剌吉为献”，并记载其特性说 :“阿剌吉者，华言蔷薇露也。言此香可以疗人心疾及调粉为妇人容饰”。从各种史料分析，答剌吉实际上是一种通过蒸馏而取得的高纯度白酒。元人朱德润说 :“轧赖机，盖译语谓重酿酒也”，并记录了其制作方法“观其酿

器扃钥之机，酒候温凉之殊，甑一器而两圈，铛外环而中洼。中实以酒，仍械合之无余。少焉火炽既盛，鼎沸为汤。包混沌于郁蒸，鼓元气于中央。熏陶渐渍，凝结为炀。　渤若云蒸而雨滴，霏微如雾融而露　。中涵既竭于连漉，顶溜咸濡于四旁，乃泻之于金盘，盛之以瑶樽，开醴筵而命友，醉山颓之玉人”。从以上可以初步判断，元朝时期阿拉伯或波斯人把蒸馏术带入了中国，也就造成了我们目前见到的度数不同的各种勾兑白酒。

此外，葡萄酒也是中亚地区的特产，并由当地人带入到了中原地区。耶律楚材在《西游录》中，就曾记载过在中亚的见闻，说撒马尔罕“酿以蒲桃，味如中山九酿”。元朝时期，葡萄已经开始在华北地区广泛种植，每年都在冀宁路（今山西太原）酿造葡萄酒上贡朝廷。叶子奇曾记载：“每岁于冀宁等路造葡萄酒，八月至太行山中，辨其真伪。真者不冰，倾之则流往。伪者杂水即冰凌而腹坚矣”。从这些记载中，我们对山西能出产优质葡萄毫不奇怪，对太原出产的怡园葡萄酒能风靡全国，也就丝毫不感到匪夷所思了。

第十一章

新民主主义革命时期伊斯兰教政策的形成和发展

中国共产党自成立之日起，就非常重视中国的民族宗教问题，并将其当做自己的历史使命。在中国共产党历次颁布的纲领性文献中，都把解决中国民族宗教问题列为重要内容之一。在新民主主义革命和社会主义建设的各个时期，中国共产党根据形势的变化和中国民族宗教问题的特点，分别制定了一系列解决民族宗教问题的政策，在唤起和动员少数民族人民参加中国共产党领导的新民主主义革命和反对日本侵略者的民族革命斗争，争取中华民族的解放、少数民族的自身解放和新中国的建立等方面，发挥了十分重要的作用。在推动少数民族地区的社会主义建设事业，促进各民族共同发展繁荣和加强祖国统一方面，发挥了非常重要的作用。实践证明，中国共产党的民族宗教纲领和政策是正确的和行之有效的，也是世界上处理民族宗教问题的典范，“我国是世界上处理民族问题最成功的国家”[1]。中国共产党民族宗教纲领和政策的形成和发展过程，是其把马克思列宁主义的民族宗教理论同中国民族宗教问题的实际相结合，逐步探索解决中国这样一个统一多民族国家的民族宗教问题的正确道路的过程，是形成具有中国特色的马列主义民族宗教理论的过程，是与时俱进地不断解决中国民族宗教问题，使各少数民族获得解放和发展的过程。这个过程虽然艰难曲折，但是历经考验并开辟了广阔的前景。

中国共产党的伊斯兰教政策，从覆盖面上看，包括了对中国伊斯兰教这个宗教信仰和 10 个信仰伊斯兰教的少数民族的政策。从其体系上看，包括关于中国伊斯兰教和民族问题的基本理论，关于解决伊斯兰教和民族问题的理论、纲领和政策思想，关于伊斯兰教和民族问题的原则、方针、方法等方面的思想，内容丰富深刻、博大精深，是构成中国特色的民族宗教理论体系的主要内容之一。为便于考察，本书以中国共产党成立至新中国建立的 28 年的时间，即新民主主义革命时期为着眼点，论述中国共产党对伊斯兰教政策的形成和发展。其中原因：一是这段时间是中国共产党从幼年走向成熟的时期，其对伊斯兰教的政策也从比较零散走向完整、系统，并构成了建国后对伊斯兰教政策的基本框架和内容。二是这段时间中国共产党经历了从比较弱小到在陕甘宁边区局部执政的发展历程，其伊斯兰教政策也经历了从理论到实践的检验过程。三是在抗日战争、解放战争两次轰轰烈烈的大规模斗争中，中国共产党的伊斯兰教政策都能积极适应形势的发展变化，占得先机，其中的

[1] 全国人大常委会副委员长布赫为《中国共产党民族纲领政策通论》的题词，载于金炳镐、王铁志主编：《中国共产党民族纲领政策通论》第 1 页，黑龙江教育出版社，2002 年 10 月第 2 版。

经验对今天做好对伊斯兰教和10个信仰伊斯兰教少数民族的工作，尤其具有极强的现实指导意义。

一、新民主主义革命时期 中国共产党伊斯兰教政策概述

中国共产党的伊斯兰教政策,可以从其理论前提和实践总结两个方面进行考察。

1.1 理论前提。任何一个政党的政策制定和发展，都与其基本信念密不可分，或者说是对其基本信念的具体化和表象化。中国共产党的伊斯兰教政策，也概莫能外。马克思主义宗教观揭示了宗教产生、发展和存在的根源在于“物质生活的矛盾和社会生产力与生产关系之间现存的冲突”[2]。宗教是人类社会的产物,宗教的存在和发展归根到底是由一定历史时期的物质生活条件所决定的。宗教的信仰和行为都体现在社会现实中人的身上，而人的本质是一切社会关系的总和。人的宗教信仰既不是与生俱来的，也绝非是“傻子遇上骗子”那种狭隘文化主义观点所能解释的，而是同他生活的社会条件和社会方式，以及其自身的主观因素相关联。中国共产党人作为马克思主义政党，秉持了马克思主义的民族宗教观，认为，“只要人们还有一些不能从思想上解释或解决的问题，就难以避免会有宗教信仰现象，有的信仰具有宗教形式,有的信仰没有宗教形式”[3]。这是中国共产党伊斯兰教政策的一个基本理论前提。

中国共产党秉承了孙中山先生的民族宗教思想，一直承认中国是一个多民族国家,认为包括中国信仰伊斯兰教民族在内的少数民族为构成中华民族大家庭的成员。在这个问题上，中国共产党同蒋介石统治集团不承认中国存在少数民族，中国只有宗族而无民族差别的观点，是截然相反的。这是中国共产党伊斯兰教政策的第二个理论前提。

1.2 发展需要。在长征时期，中国共产党同西北地区信仰伊斯兰教的少数民族，

[2]《马克思恩格斯全集》第2卷，第82-83页，人民出版社1979年版。

[3]《周恩来选集》下卷，第267页，人民出版社，1984年版。

尤其是回族产生了更加紧密的联系。红军到达陕北后,为了粉碎日本帝国主义挑拨、离间和分裂回汉关系，阴谋制造“回回国”的图谋，中国共产党更加重视对待和正确处理伊斯兰教和穆斯林问题。以中共中央书记处审定的、中央西北工作委员会起草的《关于回回民族问题的提纲》为标志，象征着中国共产党的伊斯兰教政策走向了完善。在《关于回回民族问题的提纲》这个重要纲领性文献中，系统而概括地提出了中国共产党对伊斯兰教“尊重与保护”的政策，提出了一系列旨在关怀与扶持的具体策略。陕甘宁边区政府在贯彻落实中国共产党的伊斯兰教政策时，对穆斯林在信仰上予以尊重，在政治上实行平等，在经济上进行扶持，在文化上积极推动，在实践上进一步丰富和完善了“尊重与保护”政策的内容。

中国共产党的伊斯兰教政策，是从长期革命斗争实践中逐步诞生的，是“建立在依据马列主义民族宗教理论与中国民族宗教问题实际相结合而形成的一整套民族宗教政策基础之上的”[4]，也可以说，它是中国共产党解决民族宗教问题的基本纲领在特定历史条件与社会环境下的具体化和形象化。从这个意义上说，对伊斯兰教的“尊重与保护”政策，也是对中国共产党民族宗教政策基本纲领的丰富和完善。

1.3“尊重与保护”政策的基本内容。在《关于回回民族问题的提纲》中，明确规定中国共产党对伊斯兰教“尊重与保护”政策的具体内容为：尊重回族人民信奉宗教的自由，尊重他们的风俗习惯，发扬回教的美德，提倡抗日回教，保护清真寺，反对和禁止任何侮辱和轻视回教的言论行动。《关于回回民族问题的提纲》及中国共产党的实践，进一步从信仰、政治、经济、文化等四个方面细化了这些政策。

1.3.1 在信仰上予以尊重。中国共产党承认伊斯兰教对于回回民族不只是简单的信仰，而且是其社会生活的组成部分和团结奋斗的神圣旗帜。马列主义观点认为，“打倒宗教”是“提高人们对宗教的兴趣，妨碍宗教真正消亡的最好手段”[5]，“是一种肤浅的、资产阶级的、狭隘的文化主义观点”[6]。中国共产党秉持了这个观点，如在 1935 年 8 月 5 日毛尔盖会议上通过的《中共中央关于一四方面军会合后的政治形势与任务的决议》中提出了一个关于少数民族中党的基本方针的著名论断，即“马克思、列宁、斯大林关于民族问题的理论与方法，是我们解决少数民族问题

[4] 余振贵：《中国历代政权与伊斯兰教》，第 447 页，宁夏人民出版社，1996 年 11 月第 1 版。

[5] 列宁：《论工人政党对宗教的态度》，载于《列宁选集》第 2 卷，第 376 页，人民出版社，1995 年版。

[6] 列宁：《论工人政党对宗教的态度》，载于《列宁选集》第 2 卷，第 378 页，人民出版社，1995 年版。

的最可靠武器"[7]。这是中国共产党首次向全党提出要学习马克思、列宁、斯大林关于民族问题的理论和方法，表明中国共产党真正开始从思想上重视解决民族宗教问题。其实，早在1927年，毛泽东同志在他著名的《湖南农民运动考察报告》中，就有过一段为人们所熟知的名言："菩萨是农民立起来的，到了一定时期农民会用他们自己的双手丢开这些菩萨，无须旁人过早地代庖丢菩萨。共产党对于这些东西的宣传政策应当是：'引而不发，跃如也'"[8]。周恩来同志也曾专门强调，"拿共产党员马列主义的认识来要求所有的人，要求所有人的人生观、世界观都一样，这是不可能的"[9]。有学者指出，在革命的实践活动中，中国共产党对民族宗教问题的认识不断深化，认为"宗教信仰是人们的认识问题和精神世界的问题，对待这类本质上是完全自由的精神活动，只能诉诸于人的自由选择，至于其是非对错，也只能用精神手段去解决。用行政命令及简单粗暴方式取缔或禁止宗教，在政治上对宗教宣战是冒险的、愚蠢的举动，其结果只能是把人们的宗教信仰和思想暂时隐蔽起来，进一步激发对宗教的狂热感情"[10]。

在这种思想指导下，中国共产党对穆斯林的宗教信仰给予了积极的尊重。如红军进入甘肃回民村庄时，毛泽东同志亲自向战士讲解回族的宗教信仰和风俗习惯，告诫战士们不要进庄住宿，特别不准住在清真寺，他本人在进入西吉县回民区第一天，就让警卫陈昌奉把他的一口袋用猪油炸的干粮全部送给了当地的汉族老乡[11]。1935年10月5日，毛泽东同志率领中央红军主力部队抵达六盘山下回民聚居地单家集前，就对身边的警卫人员说："回民有许多规矩，比如他们不吃猪肉，不说'猪'字。我们到了回族地区，买牛羊肉吃可以，对猪肉提都不能提，这叫尊重少数民族习惯。你遵守这些规矩，他们就欢迎你；搞得不好，就会出问题"[12]。周恩来同志

[7] 中共中央统战部：《民族问题文献汇编》，第307页，中共中央党校出版社，1991年第1版。

[8] 毛泽东：《湖南农民运动考察报告》，载于《毛泽东选集》第1卷，第34—35页，人民出版社，1996年版。

[9] 周恩来：《周恩来选集》下卷，第401页，人民出版社，1984年版。

[10] 戴康生、彭耀：《社会主义与中国宗教》第43—44页、江西人民出版社，1996年8月第2版。

[11] 马贤伦：《红军长征时期民族工作的巨大成就》，《贵州民族学院学报》，1991年第1期。

[12] 孙宝义、刘春增、邹桂兰编著，《毛泽东的读书人生》，第354页，中央文献出版社2007年11月第五版。该书还记载：毛泽东同志这次到单家集住下后，清真寺的阿訇和寺管会商定，要用回族最隆重的仪式－摆"中合"（用各种油炸食品以及核桃仁、瓜子、糖摆成的宴席），欢迎红军的到来。第二天，天刚亮，寺里的老阿訇和马云清、马进山等9人来到毛泽东住的张家院子。起初，警卫员挡住不让进。毛泽东听到外头有动静便走了出来。老阿訇上前一步，朝毛泽东拱起双手道了声："色俩目（阿拉伯语，致敬意）！"毛泽东笑容满面迎上去，也拱

曾专门指出："关于宗教信仰，是自由的，不可以加以干涉，要尊重别人的信仰"[13]。同时，对参加革命的少数民族战士，则"成立单独的回民队伍，一切风俗，悉照回民习惯"，红四方面军的回族战士，还在长征途中于四川茂县清真寺举行了纪念"圣忌"的宗教活动。[14]红军到达陕北根据地后，于1936年5月25日颁布了《中华苏维埃中央政府对回族人民的宣言》，其中规定："我们根据信仰自由的原则，保护清真寺，保护阿訇，担保回民信仰的绝对自由"，体现了中国共产党对待穆斯林的真诚态度。埃德加·斯诺曾就此评论说，红军"小心翼翼地尊重伊斯兰教风俗习惯的政策即使在最多疑的农民和阿訇中间也留下了印象"[15]。

在陕甘宁边区时期，中国共产党高度重视伊斯兰教信仰问题，可以从边区修建清真寺一事略见一斑。1941年11月《陕甘宁边区政府民族事务委员会向第二届边区参议会报告与建议书》认为，"不论年代远近，回汉冲突多由压迫及侵犯清真寺或其礼俗而起，边区政府认为宗教信仰乃每个民族之自由，故其风俗习惯亦应加以尊重，在回民建立清真寺时，政府给予土地经费等各方面之帮助与便利，故边区凡有回民之处，均有清真寺"[16]。1940年2月，延安回民救国协会倡议在延创办一个清真食堂和修建一座清真寺，经陕甘宁边区政府批准，同年9月竣工，毛泽东为该寺亲笔题写了"清真寺"三个大字，镂刻在清真寺石牌坊正面，清真寺的教长马生

起双手，操着浓重的湖南口音答道："回族人民好！"接着，毛泽东又笑着问："你们怕不怕红军呀？"老阿訇忙答道："红军曾来过单家集。我们从那以后知道红军是仁义之师，也就不怕了"。众人听了都笑了起来。老阿訇手指"中合"，请毛泽东食用。毛泽东随手拈起一小撮白糖放进嘴中，又随手拿起一块回族风味的糕点递给警卫员陈昌奉。这时，人们欢呼起来。欢迎仪式结束后，老阿訇把毛泽东让进了清真寺的大院内。院中央是座花园，老阿訇撷一束芍药花献给毛泽东。毛泽东立即将花凑到鼻子跟前闻闻，并连声说："感谢，感谢！"在进入大殿之前，毛泽东先到水房用"汤瓶"净了手、脸，然后脱去鞋，净脚步入大殿内。大殿的柱子上，廊檐上都雕有各种花卉图案和阿拉伯文字。毛泽东对此称赞道："雕得真好，回族人民有智慧"。毛泽东的为人和朴实、真诚、可亲。他在大殿里兴味很浓地给大家讲了个"金脚寺"的故事。他说："南京有一座清真寺，别名叫金脚寺。据说，朱元璋当了明太祖皇帝后，有一次特意去观览清真寺，由回族将军常遇春、胡大海保驾。这位皇帝下轿后直往清真寺大殿。待他刚要迈进一步时，就被常、胡二将拉住：'万岁，进大殿要脱鞋。'朱元璋一听，赶紧退出。他一边脱鞋一边说：'来呀，把这个鞋印挖掉，用金子镶上。'从此，这座清真寺就定名金脚寺"。老阿訇听了这个故事感动万分，紧紧拉住毛泽东的手不放。出了大殿，毛泽东又被请入西厢房。桌上已经摆好了"九席（用9个碗盛肴饭菜，是回族招待贵客的一种宴席）"。大家一起入座，毛泽东吃得很高兴，还不时为别人夹菜。毛泽东离开单家集时，老阿訇代表回族同胞向毛泽东敬献了"全羊"。

[13]《周恩来统一战线文集选集》，第385页，人民出版社，1984年版。

[14]熊述碧、何太中：《试论党在红军长征中的宗教政策》，世界宗教研究，1986年第4期。

[15]埃德加·斯诺（美）：《西行漫记》，第290页，三联书店，1979年版。

[16]《陕甘宁边区政府民族事务委员会向第二届边区参议会报告与建议书》，刊于《陕甘宁边区民族宗教史料汇编》，第127页，陕西人民出版社，1991年版。

福用阿拉伯语在石牌坊背面题写了“清真寺”字样[17]。同年10月7日，陕甘宁边区政府各机关团体的200多名代表出席了清真寺的落成典礼，朱德、谢觉哉、李维汉、艾思奇等出席了典礼，陕甘宁边区政府还赠送了“众志成城”的匾额，以示祝贺。

1.3.2 在政治上予以平等。民族平等问题，是古今中外民族关系中的根本问题，也是民族问题中的核心问题。民族压迫、统治、剥削、歧视、限制、奴役、同化等，都是民族不平等的表现或其结果。中国共产党作为马克思主义政党，历来主张各民族在社会生活的各个领域完全平等，并把民族平等作为处理民族关系的根本原则之一。1935年8月的《八一宣言》中宣布，我党“实行中国境内各民族一律平等政策”[18]。1935年12月和1936年5月，毛泽东以中华苏维埃中央政府主席的名义，分别发表了对蒙古族、回族人民的宣言，揭露蒋介石政府对少数民族进行残酷压迫的罪行，并庄严宣布“民族是至尊的，同时一切民族都是平等的”[19]。

中国共产党的民族平等理论和政策主要有四个方面，第一，是“对内求国内各民族之间的平等”[20]，“允许蒙、回、藏、苗、瑶、彝、番各民族与汉族有平等权利”[21]；第二，是“承认中国境内各少数民族有平等自治的权利”[22]；第三，是各民族在语言文字、风俗习惯、宗教信仰等方面都有平等权利[23]，“不信仰宗教的人应当尊重信仰宗教的人，信仰宗教的人也应当尊重不信仰宗教的人。不信仰宗教的人和信仰宗教的人都可以合作。信仰不同宗教的人也可以合作”[24]。第四，是在一切工作中要坚持民族平等政策[25]。

这种平等思想在中国共产党的伊斯兰教政策中也有十分具体细致的体现，如针对当时事实上存在的回汉矛盾，明确提出“首先必须依据民族平等的原则去解消回

---

[17] 该寺于1947年3月胡宗南进攻延安时被焚毁。1970年元月在清理清真寺遗址时，挖掘出了毛主席题写的“清真寺”石牌坊。

[18] 中共中央统战部：《民族问题文献汇编》，第304页，中共中央党校出版社，1991年第1版。

[19] 中共中央统战部：《民族问题文献汇编》，第323页，中共中央党校出版社，1991年第1版。

[20]《毛泽东选集》第2卷，第752页，人民出版社，1991年版。

[21] 中共中央统战部：《民族问题文献汇编》，第595页，中共中央党校出版社，1991年第1版。

[22] 中共中央统战部：《民族问题文献汇编》，第1133页，中共中央党校出版社，1991年第1版。

[23] 中共中央统战部：《民族问题文献汇编》，第323页，中共中央党校出版社，1991年第1版。

[24]《周恩来选集》下卷，第267页，人民出版社，1984年版。

[25]《毛泽东书信选集》，第349页，中国人民解放军出版社，1984年版。

汉矛盾”，对于回族的政治地位则明确“回族在政治上应与汉族享有平等的权利”[26]，并为此制定了以下四条具体措施：“1. 在共同抗日的原则下，允许回族有管理自己事务之权；2. 中央政府及甘肃省政府应有适当数目的回人参加为委员和行政工作人员，内地各省回汉杂居的县、市地方政权机关同样应有适当数目的回人参加；3. 凡有回民聚居的地方，其省、市、县参议会应有适当数目的回人参议员；4. 凡回汉杂居的地方，当地政府应设置由当地回族人员组成的委员会作为省、市、县政府的一个部门，管理和回族有关的事务，调节回汉间的关系”[27]。陕甘宁边区政府根据中国共产党的伊斯兰教政策，在穆斯林选举参政、建立自治区域及言论集会和结社自由等涉及政治平等的主要问题上，制定了许多落实保障措施：

第一，通过选举条例，保障穆斯林的政治利益。1939 年 1 月 1 日边区第一届参议会和 1941 年 11 月第二届参议会所通过的选举条例，对回民参加选举作了专门的具体规定，并在选举中付诸实施。如第二届参议会选举中，马福生当选为 18 名政府委员之一，边区参议员中回民占 3 名，县参议员中回民占 11 名，乡参议员中回民占 21 名。

第二，帮助穆斯林建立各级各类民族区域自治机构。1941 年 5 月 1 日公布的《边区施政纲领》规定，“依据民族平等原则，实行蒙回民族与汉民族在政治经济文化上的平等权利，建立蒙回民族的自治区”。根据这个纲领，陕甘宁边区在 1941 年后，先后建立了 5 个回民自治乡。在回民自治乡中，由群众自己选举乡长，管理本乡的政治、经济、文化事务。据 1945 年 12 月 29 日《解放日报》报道，镇原县三岔区回民自治乡的 59 个男选民和 51 个女选民，在当年选举中无一人缺席。当时，该乡乡长何永平对群众态度粗暴，又不接受批评，自治乡召开乡民大会后，做出了罢免其乡长的决定；而在关中新正一区，汉民赵清有由于尊重团结回族同胞受到回民爱戴，被破例选为回民生产班子的主持人和乡长。这样的民主选举，在当时的中国，只有在中国共产党领导下的解放区民族自治地方才能实现[28]。

第三，保证穆斯林的言论出版及结社自由的权利。1940 年 2 月 26 日成立的延安回民救国协会，是陕甘宁边区第一个少数民族的抗日救亡团体。随后，在冀中各

[26] 中共中央统战部：《民族问题文献汇编》，第 653 页，中共中央党校出版社，1991 年第 1 版。

[27] 中共中央统战部：《民族问题文献汇编》，第 653 页，中共中央党校出版社，1991 年第 1 版。

[28] 郭林：《我国民族区域自治的雏形》，载于《民族研究》，1987 年第 5 期。

地先后建立了回民抗日救国会、回民公会。晋察冀边区建立后，又统一建立了晋察冀边区各界回民抗日救国总联合会。这些团体在宣传和动员穆斯林抗日、组织抗日武装、解决穆斯林生产和生活问题等方面，都发挥了积极作用，成为中国共产党团结根据地穆斯林一致抗日的有力组织。

1.3.3 在经济上予以扶持。中国共产党关于少数民族的经济政策内容十分丰富，主要体现了两个原则：一是对少数民族要真心帮助、实际帮助。党和红军发现民族地区的恶劣环境和少数民族贫穷的经济状况后，更加强调照顾群众利益，给他们以实际的帮助，“红军严格遵守三大纪律八项注意，哪怕喝群众一碗水，吃块粑粑，都要付给价值多一倍的钱，请群众缝补衣服，磨青稞面，也给报酬。中甸缺水，藏民帮红军背水，报酬更高”[29]。二是实行各民族经济上平等的政策。“实行民族平等，在经济上、政治上苗人与汉人有同样的权利”[30]。因此，在众多的商业活动中，党和红军始终把自己当做市场交换中的一个普通实体，平等地和广大少数民族进行交换和购买活动。

在这两个原则指导下，中国共产党提出了一系列帮助包括中国信仰伊斯兰教各民族在内的少数民族经济发展政策，如 1930 年的《中华苏维埃共和国根本法大纲草案》中提出，“要努力帮助他们发展经济的生产力，造成进到苏维埃的以至社会主义的文明的物质基础”[31]。同年的《中国共产党对目前时局的宣言》也提出，“帮助各少数民族之各个民族文化经济的发展”[32]。1931 年的《关于中国境内少数民族问题的决议案》提出，“特别注意中华苏维埃共和国的少数民族共和国或自治区域内的生产力的发展”[33]。这些原则和政策，在对中国信仰伊斯兰教的少数民族的经济发展方面，也有具体反映，如对回民专门指出：“对回民须有适当的政策，不损害这些少数民族在政治上、经济上的生存权利”[34]。在第二次国内革命战争期间，中国共产党关于回民问题的生产、生活方面的文件（包括指示、报告、信件、纲领

[29] 胡雄杰：《红军长征中的民族宗教政策》，《贵州社会科学》，1988 年第 6 期。

[30] 中共中央统战部：《民族问题文献汇编》，第 246 页，中共中央党校出版社，1991 年第 1 版。

[31] 中共中央统战部：《民族问题文献汇编》，第 123 页，中共中央党校出版社，1991 年第 1 版。

[32] 中共中央统战部：《民族问题文献汇编》，第 129 页，中共中央党校出版社，1991 年第 1 版。

[33] 中共中央统战部：《民族问题文献汇编》，第 170 页，中共中央党校出版社，1991 年第 1 版。

[34] 中共中央统战部：《民族问题文献汇编》，第 46 页，中共中央党校出版社，1991 年第 1 版。

等）就多达14件之多。如1935年的《回民斗争纲领》提出“没收帝国主义和汉人军阀、官僚、地主的土地、财产、牲畜归回族穷人分配”，“没收本族统治阶级的土地、牲畜平分给回族穷人”[35]。同年的《中国工农红军西北军区告回番民族》提出，“苏维埃分田地牛羊粮食房屋财产给回番穷人”，“苏维埃以八小时工作给工人”，“苏维埃废除国民党汉官的一切捐税款子,反对拉　抽丁”[36]。1936年6月11日的《中国工农红军四方面军行动标语大纲》提出,“取消压迫回民的汉官军阀苛捐杂税”,“保护回民商业，保护回民大小商人”，“抗日红军主张改善回民生活”[37]。

陕甘宁边区政府在自身经济条件十分艰难的情况下，为保护和扶持穆斯林经济发展，采取了许多切实可行的措施，使中国共产党的政策得以全面贯彻落实。据不完全统计，抗战期间有1000多户回民不堪忍受国民党政府的压迫逃来边区，边区政府就“官荒发给足用土地。据不完全统计：关中发给回民耕地4006亩，荒地11135亩。盐池县城区给回民宅基地300亩，环县给九户回民耕地400亩、窑洞5孔，墓地30亩”[38]。同时，边区政府对所辖区的穆斯林也给予了积极的扶持政策，如1944年三边政府拨给定边回民自治乡移入难民救济粮8石农业贷款15万元，耕地100垧，草料5000斤，另外无偿赠送纺车10辆，扶助回民妇女发展生产。1944年5月30日,《解放日报》报道,当地一位阿訇曾动情地说,“八路军是我们的朋友,这并不是奉承他，而是他的一切设施，都为着扶持回民发展，合于国法和教法，所以我才说他好。我号召大家努力生产，都要遵守政府法令”。

1.3.4 在文化上予以推动。新民主主义革命时期，中国共产党非常重视少数民族文化教育事业的发展，在革命的各个阶段都采取了相应的政策和措施。1930年5月的《中华苏维埃共和国国家根本法大纲草案》指出，“蒙古、回回、苗黎、高丽人等凡是居住在中国地域的这些弱小民族，苏维埃还要努力去帮助这些弱小的或者落后的民族发展他们的民族文化和民族语言等等”[39]。这个宣言，是中国共产党第一次提出了发展少数民族的语言问题，具有重要的里程碑意义。在同年8月的《中

[35] 中共中央统战部：《民族问题文献汇编》，第488页，中共中央党校出版社，1991年第1版。

[36] 中共中央统战部：《民族问题文献汇编》，第345页，中共中央党校出版社，1991年第1版。

[37] 中共中央统战部：《民族问题文献汇编》，第381页，中共中央党校出版社，1991年第1版。

[38]《陕甘宁边区政府民族事务委员会向第二届边区参议会报告与建议书》,刊于《陕甘宁边区民族宗教史料汇编》，第131－132页，陕西人民出版社，1991年版。

[39] 中共中央统战部：《民族问题文献汇编》，第123页，中共中央党校出版社，1991年第1版。

国共产党对目前时局的宣言》中，更是旗帜鲜明地宣布，要“帮助各少数民族之各个民族文化经济的发展”，“实行全国免费义务教育”，并认为“这些要求是全中国数万万劳苦群众之迫切的需要，这应该是中国苏维埃政府之最具体的行动纲领。在苏维埃政府成立的第一天，便应该开始猛烈的积极执行”[40]。1935 年 5 月的《中国工农红军西北军区政治部少数民族工作须知》中提出，“要帮助少数民族的文化工作，建立本民族的学校，用本民族的语言文字教授”[41]。同年的《中华苏维埃西北联邦临时政府回番夷少数民族委员会布告》提出，“提高回番夷民族的文化教育，创立回番夷民众的学校，用回番夷的语言文字教书，回番夷青年男女读书不出钱”[42]。1936 年的《中华苏维埃中央政府对回族人民的宣言》中提出，“保护回文，发展回民的文化教育，举办回民的报纸，提高国民政治文化水平”[43]。

陕甘宁边区为发展穆斯林的文化教育事业，也投入了大量精力和财力，并专门成立了从事发展民族文化的回民文化促进会。在国民教育方面，陕甘宁边区从 1938 年到 1945 年，分别在回民聚居的地方建立了 8 所伊斯兰小学，教员均为回民，使用回文教材；1941 年 10 月，在定边投资 170 万元创建了伊斯兰公学。在社会教育方面，伊斯兰公学附设了夜校和识字班，同时边区教育部门利用穆斯林到清真寺礼拜的机会，给群众读报，教群众识字。一些伊斯兰小学还成立了家庭识字组，帮助回族成年人和家庭妇女扫盲，收到了较好效果。在少数民族干部培训方面，1939 年 7 月，中央党校在开办民族班的基础上，又成立了一个回民班；1940 年 8 月，陕北公学成立了少数民族工作队，次年 6 月又组建了民族部，学员主要是蒙、回、藏、彝、苗、满等族干部。后来，随着民族工作发展的需要，1941 年 9 月，在陕北公学民族部的基础上，又创建了延安民族学院，培养了大批少数民族干部，其中回族干部占了相当数量。

[40] 中共中央统战部：《民族问题文献汇编》，第 129—130 页，中共中央党校出版社，1991 年第 1 版。

[41] 中共中央统战部：《民族问题文献汇编》，第 282 页，中共中央党校出版社，1991 年第 1 版。

[42] 中共中央统战部：《民族问题文献汇编》，第 264 页，中共中央党校出版社，1991 年第 1 版。

[43] 中共中央统战部：《民族问题文献汇编》，第 367 页，中共中央党校出版社，1991 年第 1 版。

二、新民主主义革命时期 中国共产党伊斯兰教政策的发展

新民主主义革命时期，中国共产党的伊斯兰教政策和其民族宗教政策一样，也走过了一个从比较零散化向系统化的转变，从纯理论化向理论和实践结合的转变，从纲领化向具体化的转变。

2.1 第一次国内革命战争时期。1921 年 7 月 23 日至 31 日召开的中国共产党第一次全国代表大会，是中国近代史上的一件大事，标志着中国共产党正式登上了中国革命的历史舞台，也是中国共产党民族宗教纲领政策发展史的开端。从 1921 年 7 月到 1927 年 7 月的第一次国内革命战争时期，“是中国共产党民族工作和民族纲领、政策的萌芽时期”[44]。

在这个时期，中国共产党活动的地域范围、开展活动的社会领域、活动的深度和广度都还十分有限，对少数民族的工作更是如此。因此，这个时期中国共产党关于民族宗教问题的文献主要集中在纲领的论述上，具体的政策还不太多。在幼年时期，中国共产党的少数民族工作纲领和政策，受马克思、恩格斯、列宁、斯大林的论述和苏维埃俄国的民族宗教工作实践的影响比较大。这个时期关于民族宗教问题的文献主要是《中国共产党第二次全国代表大会宣言》的有关内容，其基本思想和提法一直延续到六大。

这个时期，中国共产党用阶级分析的观点和列宁关于帝国主义阶段的理论来分析当时的世界和中国，把世界划分为压迫民族和殖民地半殖民地被压迫民族，认为中国的封建军阀统治使资产阶级、农民、工人等都受到不同程度的压迫和抑制。因此，中国革命面临着民族和民主革命的双重任务，即对外推翻帝国主义的压迫，实现中华民族完全独立；对内则要消除内乱、打倒军阀、建设国内和平。中国的民族问题是民主革命的一部分。

在民族自治和自主方面。受苏联模式的影响，中国共产党在分析民族问题时把中国划分为“本部”和“疆部”。认为，蒙古、西藏、回疆为疆部，其“在经济上

[44] 金炳镐、王铁志：《中国共产党民族纲领政策通论》，第 99 页，黑龙江教育出版社，2002 年 12 月第 2 版。

与中国本部[45]各省根本不同”,应“依据经济不同”和“尊重边疆人民的自主”原则,“促成蒙古、西藏、回疆三自治邦,再联合成为中华联邦共和国,才是真正民主主义的统一”[46]。这种提法,“反映了中国共产党早期对国内民族状况尚缺乏深刻认识,并受苏维埃俄国联邦制的影响较大,同时也可能受到国民党‘五族共和’(汉满蒙回藏)思想的影响”[47]。

在民族平等方面。民族平等是马克思主义在民族问题上的一项基本原则。中国共产党早期的文献中,就处处体现出了民族平等的思想和政策。如,1921年中国共产党的第一个党纲就体现出了强烈的民族平等思想,规定“不分民族”,“均可接受为党员”[48];中国共产党的早期领导人李大钊曾专门著文说:“今后中国的汉满蒙回藏五大族,不能把其他四族作哪一族的隶属”[49]。

在尊重民族利益和信仰方面。这个时期的文献中,多次提到尊重穆斯林的民族权利、民族利益问题。在1926年的文件中曾强调:“对回民须有适当的政策,不损害这少数民族在政治上、经济上的生存权利”,“应尊重蒙、回少数民族的利益”[50]。在二大上指出:“现在中国本部做不到和疆部统一,因为这些地方的经济情况和本部不同,他们互相也有差异”[51]。

2.2 第二次国内革命战争时期:红军长征前。从1927年7月到1934年10月红军长征前夕,是中国共产党创建农村革命根据地的新时期。这个时期,全国已经建立了十几块根据地,并在江西瑞金成立了中华苏维埃共和国。随着一些少数民族地区革命工作的开展和政权的建立,中国共产党对少数民族的认识正在加深,在民族宗教纲领和政策方面较前有了一定发展。前一时期提出的一些政策在这个时期逐渐完善,并且提出了过去未曾涉及的民族宗教政策。

这个时期的关于民族宗教问题的重要文献主要有三个:一是1928年6月至7

---

[45] 当时,中国共产党将包括东北三省在内的内地地区称为本部,并针对当时军阀割据的局面,提出首先要将本部统一为真正的民主共和国。

[46] 中共中央统战部:《民族问题文献汇编》,第15-17页,中共中央党校出版社,1991年第1版。

[47] 金炳镐、王铁志:《中国共产党民族纲领政策通论》,第100页,黑龙江教育出版社,2002年12月第2版。

[48] 中共中央统战部:《民族问题文献汇编》,第3页,中共中央党校出版社,1991年第1版。

[49] 中共中央统战部:《民族问题文献汇编》,第56页,中共中央党校出版社,1991年第1版。

[50] 中共中央统战部:《民族问题文献汇编》,第46-49页,中共中央党校出版社,1991年第1版。

[51] 中共中央统战部:《民族问题文献汇编》,第8页,中共中央党校出版社,1991年第1版。

月在莫斯科召开的六大上通过的《中国共产党第六次全国代表大会关于民族问题的决议案》中，把“统一中国，承认民族自决权”当做十大政治口号之一，这是中国共产党历史上第一个关于民族问题的专门决议；二是1931年中华工农兵苏维埃第一次全国代表大会上通过的《中华苏维埃共和国宪法大纲》，从国家根本法的高度进一步确立了民族平等原则；三是同年同次会议上通过的《关于中国境内少数民族问题的决议》，详细阐述了中国共产党在国内民族问题上的认识和观点，这个决议第一次提出了帮助少数民族发展生产力、培养民族干部，“以消灭民族间的仇视和成见，建立一个没有任何民族界限的工农国家”[52]。

这个时期，随着中国共产党开展活动的地域范围的扩大，接触的少数民族增多，民族纲领和民族政策涉及的地域范围也有所扩大，尤其是涉及到了云南、陕西、甘肃等穆斯林比较集中的地区。民族工作的实践，不仅为民族纲领和政策的制定提供了现实依据，而且逐渐丰富和完善了有关内容。但是，在这个时期，还没有对信仰伊斯兰教的少数民族的专门政策。

2.3 第二次国内革命战争时期：红军长征时期。这个时期考察的阶段是中共中央和红军总部撤离瑞金，到1937年7月7日“卢沟桥事变”爆发、全面抗战开始。

红军在长征过程中，经过了西南、西北少数民族聚居区，与回族、蒙古族、苗族、彝族、藏族等10多个少数民族频繁接触，也遇到了很多民族关系和民族问题，做了大量民族工作，并完善和提出了许多处理民族问题的纲领政策。这个时期中国共产党的民族纲领政策在实践中得到检验、发展和完善。尤其是遵义会议以后，中国共产党逐步走出了照搬苏联民族宗教教条理论的状况，开始独立自主地思考包括民族宗教问题在内的各种问题。因此，这个时期制定的民族纲领政策和积累的实践经验，对中国共产党整个民族理论体系的初步形成具有重要意义。

在长征期间，由于斗争实际的需要，中国共产党在继续探索、完善民族宗教纲领政策的同时，也按照总的原则和方针，开始制定单独的伊斯兰教政策。1935年9月，红一方面军到达甘肃的哈达铺、渭通等回民聚居区，红军政治部特别颁布了《回民区域政治工作条例》，宣布“保护回民信教自由，不得擅入清真寺，不得损坏回民经典”。同年，6月27日红四方面军在经过西北民族地区时，向全体战士宣布了“信

[52] 中共中央统战部：《民族问题文献汇编》，第171页，中共中央党校出版社，1991年第1版。

教自由保护清真寺”，“尊重伊斯兰教，尊重阿訇，尊重教门风俗”[53]的纪律。1936年5月，毛泽东同志郑重宣布：“我们根据信仰自由的原则，保护清真寺，保护阿訇，担保回民信仰的绝对自由”[54]。红二十五军在隆德镇制定了《三大禁令四项注意》：禁止驻扎清真寺，禁止打回族的土豪，禁止在回民家吃大荤；注意不用回民水桶在井里打水，注意回避回族青年妇女，注意实行买卖公平，注意回汉团结[55]。中央军委总政治部专门下发了《关于回民工作的指示》，要求“研究回民的生活习惯及对回民的政策与方法，并须学会几句回语，每个战斗员至少使之见回民能说撒哇布（谢谢）”[56]。

对于加入红军的回民战士，红军也十分注意照顾他们的风俗习惯，“估计到他们生活上的许多特殊条件（如不吃猪肉），为回民新战士应单独组成连、排或班，自办伙食，开始不应阻禁他们对宗教的信仰与习惯”[57]。此外，在干部培养方面，这个时期也取得了显著成效。为“争取尚在军阀统治下的回民武装”，“将来扩大回民独立的武装之基础”，红军在长征时期就加强了回族军事干部的培养，“为着建立整个回民工作起见，以教导队的性质，来教育他们，以期培养一批回民工作（特别是回民武装部队工作）的干部”[58]。1936年5月，红军总政治部《关于回民工作的指示》要求，为“造成为强有力的回民的领袖干部。同时，从工作中斗争中提拔和培养回民的新干部，尽量吸收一切愿意为回族自决而斗争的回民人才，特别是对于在回民中有信仰的领袖，指导他们从各方面去进行回民的自决运动，及吸收他们参加自决斗争和政权的指导机关，于必要时可组织短期训练班”[59]。这个时期的民族干部政策是非常成功的，先后培养了一大批回民干部，为新民主主义革命的胜利做出了重大贡献。

红军在长征期间，影响和推动了穆斯林聚居区的革命运动。这种影响和推动具体表现在红军帮助回族人民自治政府和组建保卫自治政府的军队。1935年8月6日，

---

[53] 中共中央统战部：《民族问题文献汇编》，第497页，中共中央党校出版社，1991年第1版。

[54] 中共中央统战部：《民族问题文献汇编》，第367页，中共中央党校出版社，1991年第1版。

[55] 李荣珍：《长征时期中国共产党对回族的政策》，《回族研究》，1996年第4期。

[56] 中共中央统战部：《民族问题文献汇编》，第364–365页，中共中央党校出版社，1991年第1版。

[57] 中共中央统战部：《民族问题文献汇编》，第415页，中共中央党校出版社，1991年第1版。

[58] 中共中央统战部：《民族问题文献汇编》，第406页，中共中央党校出版社，1991年第1版。

[59] 中共中央统战部：《民族问题文献汇编》，第365页，中共中央党校出版社，1991年第1版。

中共中央在四川毛尔盖召开了政治局会议，认为各个少数民族地区的阶级分化程度和经济发展条件不同，因此不能不加区别地按照苏维埃的模式去组建民族的政权，而应根据各民族的具体情况采用多种政权形式。1936 年 5 月，为迎接红军三大主力会师和创建陕甘宁革命抗日根据地，红一军团和红十五军团等部开始了西征甘宁的战斗。同年 6 月 27 日，徐海东部解放了回民聚居区同心、豫旺和海原一带，建立了豫旺县苏维埃政府。为了巩固所取得的成果，红军总政治部发出了一系列文件，强调建立回民政府的紧迫性，确立了其基本原则，并派出干部加强实施区域自治的领导力量。1936 年 8 月初，经毛泽东、周恩来批准，中共陕甘宁省省委书记李富春到同心协助筹备豫海回民自治政府，并成立了以李富春、王首道、程子华、黄镇等组成的筹备委员会。10 月初，筹委会向全国发出了《召集豫海县回民自治代表大会的通电》，10 月 20 日豫海回民自治政府举行了成立大会，会上通过了《减租减息条例》和《土地条例》，选举产生了以马和福、李存德、马青年、李振华、周生录、杨金朝、白生彩[60]等分别为主席、副主席、军事部长、文宣委员、粮食委员、保卫委员、财政委员的政府领导成员，启用了刻有镰刀斧头图案和阿拉伯文、汉文两种文字的政府印章。为保卫胜利成果，豫海回民自治政府组建了以马和福为队长的回民游击队。红军在攻占了宁条梁后，正式组建了回民独立师，由回族干部马青年、欧阳武分别担任师长、政委。这是我军历史上第一支有正规建制的回族武装力量。豫海回族自治政府和回民独立师的成立，是中国共产党伊斯兰教政策的一次成功实践。其筹备、成立与发展，为中国共产党制定更为完整而具体的伊斯兰教政策，提供了重要经验。

2.4 抗日战争时期。1937 年 7 月 7 日，日本帝国主义制造了震惊中外的“卢沟桥事变”，中国开始进入抗日战争时期。“七七事变”后，中国共产党立即通电全国，号召国共两党亲密合作抵抗日军的进攻。1937 年 9 月 22 日，国民党中央通讯社发表了《中共中央为公布国共合作宣言》，蒋介石也发表了团结御侮的公开谈话，承认了中国共产党在全国的合法地位。宣言和蒋介石的谈话标志着国共合作的开始。从此，由中国共产党所倡导的抗日民族统一战线正式形成。

抗日战争期间，日本帝国主义试图利用民族宗教问题分裂中国，削弱抗日的力

[60] 马和福、李存德、马青年、李振华、周生录、杨金朝、白生彩等均为回族。

量。蒋介石集团也缓和了对信仰伊斯兰教民族的政策，通过拉拢穆斯林上层稳定穆斯林聚居区的形式，特别是在日本阴谋策划成立“回回国”的图谋暴露后，国民党更是加紧了对中国穆斯林群众的工作，但是相比而言，中国共产党的伊斯兰教政策比国民党更胜一筹。

2.4.1 日本帝国主义对中国伊斯兰教的插手。日本帝国主义对中国伊斯兰教事务的插手和利用由来已久。早在19世纪末20世纪初，日本帝国主义迅速崛起后，就对中国伊斯兰教问题表现出了浓厚的兴趣。早在抗日战争爆发前，日本帝国主义就将挑拨中国民族关系、破坏中国统一作为对华政策的主要内容之一。如，1933年4月在新疆喀什出现的“和田伊斯兰政府”，以及1933年11月的“东突厥斯坦伊斯兰共和国”等两个民族分裂政权，就有日本帝国主义情报机关的插手。日本人认为，中国西北民族之间历史上发生过多次冲突和战争，所以力图煽动新的民族对抗，尤其寻找各种机会挑拨信仰伊斯兰教的少数民族与汉族之间的关系，散布“回回本非中国人，来华以后，除遭受欺凌外，无它收获”等谬论，并列举自清代以来民族仇杀的事例，以实现其分裂西北、削弱中国，最终奴役中国的阴谋。“七七事变”后，日本帝国主义随着其军事进攻的受挫，针对中国各族穆斯林的挑拨和分裂活动也随之达到高潮。他们一方面在沦陷区成立日伪组织，在中国穆斯林中制造分裂，另一方面又策划在西北成立所谓“回回国”。

日本历史上并无伊斯兰教的传播，但自明治末年，以黑龙会、浪人会等为代表的各种团体已开始研究中国伊斯兰教问题。1914年，日本浪人涛秀雄化名马成龙来到中国，“专赴西北及东北各省，从事回教之独立运动。先组织黑龙会于辽宁，冀图鼓励组织‘大回回国’。虽因遭受打击而折回，而其阴谋则为日本朝野上下所绝端支持”[61]。由黑龙会派出的川村乙麻，打着研究伊斯兰教的旗号，“由大连来华，历经东北三省，旋至北平，请某氏介绍加入回教”，“沿甘凉肃夹谷入新疆，遍游塔里木河流域。回到安西后，循祁连山南麓入青海，逗留于西北回教中心之河州（今甘肃临夏）者三月”，川村乙麻在华活动长达30年，“专门调查中国回教之种种问题”[62]。日本军队也把对中国伊斯兰教的工作当做军事工作的重要组成部分，1915年派陆军大学毕业生若林九满来华活动，以湖南及长江流域为中心，结交“中国回

[61] 杨敬之：《日本之回教政策》，商务印书馆，1944年版。

[62] 杨敬之：《日本之回教政策》，商务印书馆，1944年版。

教之朝野人士，历时十年"；派田中逸平"与黄河下游一带之回教人士联络，藉以视察及调查冀鲁豫回民之生活及思想动态"[63]。日本政府为插手利用中国伊斯兰教问题，专门下令黑龙会部分成员改信伊斯兰教，并在东京建立了一座清真寺，并成立了所谓的回教协会。

从20世纪初期开始，日本开始有计划、有预谋地对中国伊斯兰教进行战略情报调研。在日本南满铁路庶务部调查课的主持下，拟定了战略情报调研提纲。主要包括：一是人口调查，涉及到省别、县籍、姓名、年龄、性别、职业、教育程度等详细内容。二是军事调查，涉及中国西北穆斯林军人的出身、思想、家庭环境、统驭人数、亲信人物、受教育程度、性格爱好等方面情况。日本外务省调查部后来出版的《回教事情》中有一篇专门介绍西北穆斯林军阀的文章《五马联盟之分析》，材料之丰富、内容之具体、分析之深刻，令人咋舌。三是清真寺和教派调查。包括清真寺的建筑历史、概况、教长姓名，甚至于设备、位置等也均在调查之列。此外，对各个教派的历史，以及纠纷沿革等等，也一概搜集。四是专题调研。他们分别围绕维吾尔族、东干族、塔塔尔族、哈萨克族、撒拉族等中国信仰伊斯兰教的少数民族，都进行过秘密的系统调查和研究，1924年出版的大宰松三郎的《支那回教徒的研究》，就是专题研究的代表作之一。另外，日本关东军特务部也是对中国伊斯兰教进行战略情报调研的机关之一。1931年，时任关东军参谋长的坂原征四郎命令土肥原对曾在北洋军阀政府任职，而未被南京国民政府录用的穆斯林上层人士，"悉加调查，以备事变之用"[64]。在抗日战争过程中，日本陆军省在其占领的天津、北平、张家口、太原、绥远、包头、济南、青岛、南京、安庆、汉口、南昌、广州等地，分别成立了专门的回教事务调查课，由其专门提供经费，汇总各课搜集到的中国伊斯兰教方面情报，整编成机密级的《回教态势》，分送日本各有关高级决策机关。

有学者曾经评论说，与南京国民政府相比，在对待伊斯兰教问题上，日本人"可谓相当重视。这倒不是因为他们对伊斯兰教有所偏爱，而是由于他们更懂得拉拢、利用伊斯兰教，对其搞分裂中国的所谓'回回国'和统治占领的穆斯林国家有利。所谓'大东亚回教圈'，所谓'回回亲善'，都是日本帝国主义侵略政策的产物"[65]。

[63] 杨敬之：《日本之回教政策》，商务印书馆，1944年版。

[64] 小林元（日）：《回回》，东京博文馆1940年版，中国回族古籍丛书编委会1992年编译。

[65] 姜立雄等著：《北京的宗教》，第260页，天津古籍出版社，1995年版。

在这方面，日本人主要通过拼凑日伪组织来破坏中国穆斯林之间的团结，削弱抗战力量。如，东北沦陷后，日本人于 1934 年 7 月 3 日成立了囊括全东北地区的满洲伊斯兰教协会，公开宣称其目标是“宣扬大东亚精神，实现民族协和”。京津失陷后，日本人于 1937 年成立了天津回教会，同年在北京成立了北京回教会，并通过这两个伪组织向冀中地区的各个清真寺投寄了大量的劝降宣传品，以及日本国旗，声称悬挂日本国旗可以得到日军保护[66]。再如，为实现长期占领中国的政治阴谋，日本人在各地组建伪回教协会的同时，筹划建立涵盖面更广的伪回教协会。1938 年 2 月，在伪满洲国陆军少将刘锦标的操纵下，于中南海怀仁堂举办了中国回教总联合会的成立大会，会场上到处张贴“主张中日满提携，打倒万恶共产党”的标语。此外，日本人随着战争的推进，还分别在绥远推出西北回教总联合会、在华南组建了广州回教协会，宣扬“兴教灭共，长期促进东亚共荣圈及世界回教民族共同携手”。

日本在吞并了我东北地区并建立伪满洲国后，于 1939 年 9 月精心策划成立了蒙疆联合自治政府，并加紧了在我西北地区拼凑所谓“回回国”的阴谋活动。在此之前，日本人就开始进行了舆论动员、人员准备工作。如日本人利用中国穆斯林败类，在东京创办了《新日本通讯》，运往新疆和甘肃、宁夏散发；利用在华组建的伪回教组织，发行《回光月刊》、《回教》、《回教月刊》、《塔光》等刊物，宣扬“联合全体教胞，筑成反共壁垒”的思想，欺骗和蒙蔽广大穆斯林群众。日本人豢养了新疆的分裂叛乱分子麻木提，并在东京操纵成立了以麻木提为主席的东突厥斯坦独立促进会；选派穆斯林青年到日本警官学校进修；试图劝降马鸿逵等西北军阀为其所用。据日本人小林元撰写的《回回》一书介绍，对于“回回国”，日本人在疆域上有两种构想，一是在日本人占领的宁夏及绥远先期成立“回回国”，然后逐渐扩展。二是自南疆塔里木河流域，直至祁连山以北，贺兰山以东地区，除阿拉善和额济纳旗外，其余划为“回回国”。这两种构想，第一种由关东军提出，第二种由日本兴亚院蒙疆联络部提出，两种构想并无本质区别，仅有的区别在于立即成立“回回国”，然后不断扩大，还是直接成立“大回回国”。

2.4.2 揭露和粉碎日本帝国主义的图谋。抗日战争期间，国共两党对日本帝国主义策划在西北建立像伪满洲国那样的“回回国”的傀儡政权极为警惕。当时，兼

[66] 刘东生、刘盛林：《北京牛街》，第 99-101 页，北京出版社，1990 年版。

任中国回教救国协会理事长的白崇禧将军在接见蒙回藏代表时，曾指出："九一八事变之后，敌寇又施展其卑劣伎俩，挑拨离间我各民族间的情感，企图煽动蒙古成立大元国，回教成立回教国，种种阴谋，企图分化我民族团结减削我抗战的力量，以遂其蚕食鲸吞的迷梦"[67]。蒋介石政权在这个问题上也开始调整伊斯兰教政策，试图团结西北穆斯林上层，并希望唤起普通穆斯林群众的爱国热情，但是由于国民党政府长期奉行的大汉族主义政策难以短期内逆转，再加上日本人在西北组建"回回国"，也有助于遏制共产党在西北地区的发展。因此，从整体上看，国民党政府对日本人的阴谋及其危害认识并不深刻，措施也不得力。

出于对中华民族前途未来的焦虑和考虑，中国共产党对日本人的阴谋则看得更加清楚和透彻。在1941年由中共中央西北工作委员会牵头，延安民族问题研究会编写出版的《回回民族问题》一书中，对这个问题进行了深刻的分析："'九一八'事变到'七七'事变，中华民族遭受到空前的危机，回民族和中国各民族都陷入同样的厄运，并且在敌占区的回民和汉人及其他民族人民同样地已受到极残暴的压迫蹂躏。日本帝国主义灭亡中国的阴谋之一，就是分裂中华各民族的抗日团结，而大汉族主义者的民族压迫政策，以及回、汉民族间的成见与隔阂，则正是日寇进行挑拨离间的有利条件。日寇首先以伪善的态度，提出帮助回回民族'独立自由'，建立'回回国'等耸人听闻的口号，来分裂回、汉间的团结"[68]。基于这个认识，为粉碎日本帝国主义者的劝降阴谋，中国共产党采取了一系列有针对性的工作。

第一，从政治上争取广大穆斯林的信任。1940年1月，中共中央书记处批准了西北工作委员会拟定的《关于回回民族问题的提纲》，该提纲指出，"要展开我们的宣传工作，以扩大党在回族中的政治影响，打消日寇的欺骗并战胜国民党大汉族主义与'防共'的错误政策，把思想上团结回族到坚决抗战阵地上来"，"必须重视回教并把回教变成为团结回族抗日的旗帜，这是一个非常重要的策略问题"。按照中共中央的这些指示，党的各级组织立即开展了大规模的宣传活动，如中国共产党驻兰州办事处的代表彭家伦、谢觉哉等，广泛联络各阶层的穆斯林人士，宣传抗日救国，吸收回民青年参加抗日团体，在西北回族社会引起了强烈反响。在中国共产党的宣传教育下，广大穆斯林群众同全国各族人民一道，为了争取民族的生存和民

[67]《中国回教救国协会会报》，1941年第3卷第3期。

[68]《回回民族问题》，第70页，人民出版社，1980年版。

族的解放，充分发挥自己的聪明才智，运用各种手段，采取各种形式，沉重地打击了侵略者。北平回民组织了“北平回民抗敌守土后援会”，通电全国“鉴于国家兴亡，匹夫有责之义，誓本牺牲到底精神”[69]。此外，河南、湖南、湖北、宁夏、四川、广西、云南等地，也相继成立了回民青年战地服务团、抗敌后援会、回教青年救国会、西北回民救国会等组织，或随军抗日，或募捐慰劳，或宣传鼓动。

第二，深刻揭露日本帝国主义者的阴谋。中国共产党从民族大义出发，针对日寇对穆斯林进行挑拨离间，煽动“反共防共”的活动，对其本质逐条、逐项进行了深刻揭露，擦亮了广大穆斯林群众的双眼。在《回回民族问题》一书中指出，“日寇口中的‘回回国’事实上就是要回族投降，要使回族变成受它保护、任它宰割的傀儡，要使回族陷入‘万劫不复’的地步。今天回族不抗日只有被日寇灭亡，绝对不能从日寇手中得到独立自由”，日寇“尊崇回教”、“维护回教”、“提倡回教”的口号，“是以此来欺骗诱惑中国回族，另一方面敌人的更恶毒的目的是要打入与埋伏到回教中来，运用‘以回制回’的手段，施展分化的伎俩，来破坏回教内部的团结”，“日寇深知中国共产党和八路军是中华民族彻底抗战的中坚力量”，“同时也深知国内对日投降妥协分子与‘反共’分子正在千方百计地破坏国共团结，进行‘反共’、‘反八路军’的活动，因此，敌人分裂回族最恶毒的阴谋，就是挑拨煽惑回族‘防共反共’”。

第三，积极开展统一战线工作。1938 年 11 月，中共陕甘宁边区委员会制定了《关于绥蒙工作的决定》，指出“要尽力争取一切友军”，“最重要的是要弄好傅作义、马鸿逵两处关系，无论马部如何落后动摇，总要想尽一切方法争取联合，不使之走上与我敌对的方向，这在坚持绥远抗战，保卫宁绥，保卫西北，有着非常重要的意义”[70]。在 1940 年 1 月制定的《关于回回民族问题的提纲》中提出，“极力亲近和团结回族的上层到抗战方面来。在回族下层则进行长期的深入的工作”。按照这些精神，中国共产党对西北的马步芳、马步青、马鸿逵等回族军阀进行了艰苦的统战工作。为坚定西北诸马的抗日决心，中国共产党还向当时亲苏和接近共产党的新疆督办盛世才建议，希望盛世才在日军进攻西北时，给予诸马军事方面的援助。

2.4.3 抗日战争时期的伊斯兰教政策和实践。1938 年 9 月召开的第六届中央委

---

[69]《北平晨报》，1937 年 7 月 29 日。

[70] 贾瑞海、郭林：《陕甘宁边区民族宗教史料汇编》，第 80—81 页，陕西人民出版社，1991 年版。

员会第六次全体会议上，毛泽东同志提出了“使马克思主义在中国具体化”的任务，要求全党“要学会把马克思主义列宁主义的理论应用于中国的具体的环境”[71]。这次会议以后，全党联系实际学习马克思主义取得了很大进步，在伊斯兰教纲领和政策上也是如此，明确提出要“以我们的正确的少数民族政策来改变中国过去传统的错误政策”。中国共产党西北工作委员会为很好地贯彻落实六届六中全会的精神，拟定了《关于回回民族问题的提纲》。这个提纲所提出的对伊斯兰教的纲领和政策，在动员广大穆斯林群众抗日、争取民族解放方面起到了重要作用。这个时期，中国共产党的伊斯兰教政策及其特点主要有以下几点：

第一，主张各民族的团结和平等。1938 年 10 月，毛泽东同志在《论新阶段》中明确了国内各民族与汉族一律平等。1945 年 4 月，在《论联合政府》中肯定了民族平等的主张。这个时期，中国共产党的民族平等政策有了许多新的发展。主要体现在把民族平等权与各少数民族管理自己的事务，以及维护他们在政治、经济、文化、教育上的权利，实现民族团结以共同抗日联系起来。在《关于回回民族问题的提纲》中明确“回族在政治上应与汉族享有平等的权利”，“在共同抗日原则下，有自己管理自己事务之权”。《陕甘宁边区施政纲领》提出，“依据民族平等原则，实行蒙回民族与汉族在政治、经济、文化上的平等权利，建立蒙回民族自治区”[72]。特别值得一提的是，中国共产党在这个时期开始十分注重调剂各个民族之间的关系，如在《关于回回民族问题的提纲》中指出，“在回族执政的地方，回族军政当局应给予当地其他各民族以平等权利，调剂各民族间的关系，尊重他们的风俗习惯、语言文字，并教育当地回族人民以平等亲爱的精神对待这些民族，克服狭隘的回族主义倾向”[73]。

第二，允许民族自治的权利。允许少数民族有民族自治的权利，是中国共产党民族宗教政策的重要内容。但是，在抗日战争之前，民族自治更多的是与民族自决、建立民族自治邦相联系的自治。1938 年的六届六中全会以后，民族自治的内涵开始有所调整和变化。毛泽东同志在《论新阶段》中提出，“允许蒙、回、藏、苗、瑶、彝、番各民族与汉族有平等权利，在共同对日原则之下，有自己管理自己事务之权，

[71] 中共中央统战部：《民族问题文献汇编》，第 603 页，中共中央党校出版社，1991 年第 1 版。

[72] 中共中央统战部：《民族问题文献汇编》，第 678 页，中共中央党校出版社，1991 年第 1 版。

[73] 中共中央统战部：《民族问题文献汇编》，第 655 页，中共中央党校出版社，1991 年第 1 版。

同时与汉族联合建立统一的国家”[74]。这时，中国共产党把民族自治权与统一国家联系起来。因此，这种自治实际上是在统一国家内的少数民族区域的自治，带有明显的民族区域自治含义。

第三，反对大汉族主义，保障民主权利。抗日战争时期，为实现民族平等和民族团结，中国共产党坚决反对长期以来存在的大汉族主义，特别是蒋介石集团的民族宗教政策。刘少奇同志在《抗日游击战争中的若干基本问题》中指出，“抗日政府对中国各少数民族的政策，应以团结各民族共同抗日，援助各民族自决，反对大汉族主义为原则。应该坚决改变现今国民政府及中国历来所执行的臣服与笼络各少数民族的政策”[75]。毛泽东同志在《论新阶段》中指出，“纠正存在的大汉族主义，提倡汉人用平等态度和各族接触，使日益亲善密切起来，同时禁止任何对他们带侮辱性与轻视性的言语、文字，与行动”[76]。在《关于回回民族问题的提纲》中，充分肯定回族是一个民族。在各个抗日根据地，中国共产党为保障包括回族在内的少数民族的权利，在民主选举中给予了特殊的优待，如1940年的晋察冀边区施政纲领中要求，“在民主选举中，应予回、蒙、满、藏同胞以优待”，陕甘宁边区规定“少数民族如回民、蒙民，有他的特殊利益，应该进行单独的民族选举”[77]。总之，抗日战争时期，中国共产党在反对大汉族主义，保障包括回族在内的少数民族的民主权利方面，在政策、理论和实践上都有了新的发展。

第四，尊重语言文字、宗教信仰、风俗习惯上的自由。毛泽东同志在《论新阶段》中提出，“尊重各少数民族的文化、宗教、习惯，不但不应强迫他们学习汉文汉语，而且应赞助他们发展用各族言语文字的文化教育”[78]。刘少奇在《抗日游击战争中的若干基本问题》中指出，“发展少数民族的文化，尊重少数民族的宗教信仰”[79]。这些论述是对抗日战争期间党的少数民族经济文化、语言文字、宗教信仰、风俗习惯政策的概括说明。针对信仰伊斯兰教的各民族，抗战期间的一些重要文献也专门

[74] 中共中央统战部：《民族问题文献汇编》，第595页，中共中央党校出版社，1991年第1版。

[75] 中共中央统战部：《民族问题文献汇编》，第563页，中共中央党校出版社，1991年第1版。

[76] 中共中央统战部：《民族问题文献汇编》，第595页，中共中央党校出版社，1991年第1版。

[77] 中共中央统战部：《民族问题文献汇编》，第668页，中共中央党校出版社，1991年第1版。

[78] 中共中央统战部：《民族问题文献汇编》，第595页，中共中央党校出版社，1991年第1版。

[79] 中共中央统战部：《民族问题文献汇编》，第564页，中共中央党校出版社，1991年第1版。

指出，“必须重视回教并把回教变成为团结回族抗日的旗帜”，“尊重回族人民信仰宗教的自由”，“反对和禁止任何侮蔑与轻视回教的言论行动”，“尊重各少数民族的一切思想习惯、宗教道德，并发扬他们过去优良的传统”[80]。陕甘宁边区、晋察冀边区、晋冀豫边区都结合本地实际情况，在各自的施政纲领中就对伊斯兰教的政策做了具体说明，出台了具体措施，强调尊重各少数民族的风俗习惯与宗教信仰。这些措施都使中国共产党的伊斯兰教政策得到进一步发展和完善。

第五，建立回民武装和军队。中国共产党在长期的革命斗争实践中，十分注意帮助包括中国信仰伊斯兰教的少数民族建立武装和军队，抗日战争期间，中国共产党更是强调了这个政策。1937年8月12日，中共中央在《关于抗战中地方工作的原则》中指示：“在民族自决，民族独立，共同抗日的口号之下，组织与武装全体韩民、蒙民、回民参加抗战”；刘少奇在《抗日游击战争中的若干基本问题》中也强调，“少数民族有权利建立自己的武装”；1945年4月4日，毛泽东同志在七大的政治报告《论联合政府》中，也提出“成立维护群众利益的少数民族自己的军队”[81]。从这些文件和论述中，可以看出，中国共产党帮助穆斯林建立自己的武装，既是为了增加抗日力量，也是为了维护穆斯林的利益。在中国共产党的领导下，抗日战场上涌现出了一批穆斯林抗日武装，如马本斋领导的冀中军区回民支队，经历大小战斗870余次，消灭日伪军36700余人，被称为“打不垮、拖不烂的铁军”[82]；渤海军区的回民支队根据平原地区的特点和敌强我弱的态势，创造了许多以少胜多的战例，沉重打击了日寇；闻名全国的铁道游击队更是在津浦线临枣支线上，神出鬼没，出奇制胜，让日寇闻风丧胆。

第六，设立专门机构，加强对伊斯兰问题的研究。为阻止日寇侵入西北地区，在西北建立巩固的革命根据地，中国共产党加大了对西北地区少数民族工作的领导和研究力度。1937年7月，中共中央决定成立了少数民族工作委员会，下设回民工作部和蒙民工作部，由高岗任书记，赵通儒任秘书长。这是中国共产党第一次设立的主管少数民族的工作机构，为更好地研究伊斯兰问题，制定和贯彻更适合解决伊斯兰教问题的政策提供了组织保证。1941年8月10日，陕甘宁边区政府第73

[80] 中共中央统战部：《民族问题文献汇编》，第653、655、605页，中共中央党校出版社，1991年第1版。

[81] 中共中央统战部：《民族问题文献汇编》，第668、564、743页，中共中央党校出版社，1991年第1版。

[82] 金炳镐、王铁志：《中国共产党民族纲领政策通论》，第189页，黑龙江教育出版社，2002年12月第2版。

次常委会决定，成立陕甘宁边区政府少数民族事务委员会，规定其主要任务是专管“境内蒙回等各民族区域自治事宜”，以及“边区境内回蒙等各民族自治区之政治、自卫、经济、文化、教育、卫生等建设事宜”[83]。中共六届六中全会以后，成立了西北工作委员会，1941年西北工作委员会与陕甘宁边区中央局合并，成立了中共中央西北局，这是抗日战争期间中国共产党处理民族问题的主要机构。李维汉同志曾说，“我们党从事少数民族工作的历史已很久，但是以马列主义关于民族问题的理论为武器，系统地研究国内少数民族问题并开展少数民族工作则是从西工委开始的[84]”。西工委专门设立了回回民族研究组，对回族的历史、政治、经济、文化等情况进行了系统的调查研究，在此基础上编写了《回回民族问题》。在国民党否认回族是一个民族的情况下，《回回民族问题》一书肯定回回是一个民族、回回问题是民族问题，是非常正确的，表明了中国共产党对中国信仰伊斯兰教民族的尊重和重视。特别是《关于回回民族问题的提纲》经中央书记处批准印发，成为指导对伊斯兰教工作的纲领性文件。此外，还编写了《抗战中的绥远》、《抗战中的甘宁青》、《抗战中的陕西》等小册子，为中国共产党制定对伊斯兰教的政策提供了科学依据，同时为民族区域自治政策的形成奠定了基础。在研究工作中，党内出现了一批民族理论和伊斯兰教问题专家，如李维汉、牙含章、贾托夫等。

第七，注重培养穆斯林干部。1936年5月24日，《中国工农红军总政治部关于回族工作的指示》中强调，“现在各部队及地方机关的回族同志，应当尽量的集中到各政治机关的地方工作部去，并加强对他们的培养，成为强有力的回民的领袖干部。同时从工作中斗争中提拔和培养回民的新干部，尽量吸收一切愿意为回族自决而斗争的回族人才，特别是对于在回民中有信仰的领袖，指导他们从各方面去进行回民的自决运动，及吸收他们参加回民自决斗争的政权和指导机关，于必要时可组织短期训练班”[85]。同年11月，《回民工作中的一些问题》指出，“培养回民干部做回民族工作，对于工作是有决定意义的”，“培养回民干部是目前最迫切的工作”[86]。为更好地开展对穆斯林的工作，动员他们参加到抗日大潮中，中国共产党

[83] 中共中央统战部：《民族问题文献汇编》，第934页，中共中央党校出版社，1991年第1版。

[84] 李维汉：《会议与研究》下册，第452页，中共中央党史出版社，1986年版。

[85] 中共中央统战部：《民族问题文献汇编》，第365页，中共中央党校出版社，1991年第1版。

[86] 中共中央统战部：《民族问题文献汇编》，第531页，中共中央党校出版社，1991年第1版。

十分注意培养穆斯林干部，除了在延安中央党校开设民族班，创办延安民族学院等，培养包括回族在内的少数民族干部外，1939年还在延安中央党校专门举办了回族干部训练班。

2.5 解放战争期间。这个时期是中国共产党领导中国人民取得新民主主义革命胜利的重要时期。这个时期，中国共产党明确提出，“联合工农兵学商各被压迫阶级、各人民团体、各民族党派、各少数民族、各地华侨和其他爱国分子，组成民族统一战线，打倒蒋介石独裁政府，成立民主联合政府”[87]。这是解放战争期间，中国共产党制定对包括伊斯兰教政策在内的民族宗教政策的基本政治纲领。解放战争期间，中国共产党的民族宗教纲领集中体现在毛泽东同志在党的七大所作的政治报告《论联合政府》和中国人民政治协商会议通过的《中国人民政治协商会议共同纲领》，前者是中国共产党制定民族宗教政策的总原则，后者是对新民主主义革命时期中国共产党民族宗教政策的总结和完善。

解放战争期间中国共产党的民族宗教政策，主要有民族团结、民族区域自治、培养和选拔少数民族干部、发展少数民族地区经济文化和尊重少数民族语言文字、宗教信仰、风俗习惯等方面的政策。这个时期的民族宗教政策的主要特点有：一是扩大了民族平等的含义；二是明确和充实了中国共产党民族区域自治的基本内容；三是提出大量培养和选拔少数民族干部，制定了具体政策；四是将把帮助少数民族经济文化上的解放和发展作为重要的政策；五是进一步发展和完善了关于少数民族语言文字、风俗习惯、宗教信仰方面的政策。这些特点在中国共产党对伊斯兰教政策上均有具体反映和表现。解放战争时期，是中国共产党包括对伊斯兰教政策在内的民族宗教政策的形成和发展的重要时期，为新中国建立后的民族宗教政策和工作奠定了坚实的基础。

2.5.1 民族平等政策。解放战争时期，中国共产党对中国信仰伊斯兰教各民族的民族平等政策主要包括以下几个方面：一是坚持各个民族一律平等。按照七大的精神，中国共产党把坚持民族平等、团结各族人民作为争取和平民主的重要政策。1946年1月16日的《和平建国纲领草案》提出，“在少数民族区域，应承认各民族的平等地位及其自治权”[88]。1949年9月，中国人民政治协商会议第一届全体会

[87] 中共中央统战部：《民族问题文献汇编》，第1136页，中共中央党校出版社，1991年第1版。

[88] 中共中央统战部：《民族问题文献汇编》，第991页，中共中央党校出版社，1991年第1版。

议通过的《中国人民政治协商会议共同纲领》明确规定，“中华人民共和国境内各民族一律平等，实行团结互助，反对帝国主义和各民族内部的人民公敌，使中华人民共和国成为各民族友爱合作的大家庭。反对大民族主义和狭隘民族主义，禁止民族间的歧视、压迫和分裂各民族团结的行为”[89]。为落实民族平等政策，中国共产党制定了许多具体措施，如1948年7月11日的《晋冀鲁豫边区政府、晋察冀边区行政委员会关于召开华北临时人民代表大会暨代表选举办法的决定》中，专门规定“回民代表为七人：由各行署区及石家庄市各选派一人”，同时规定“回民代表由各行署及石家庄市回民团体选派之”[90]。1946年2月19日，在《中共中央华东局关于回民工作的指示》中也指出，“在回民干部中，应加强阶级教育，消除其狭隘民族思想。对汉民干部应消除其大汉族主义”[91]。1949年7月，中国人民解放军第一野战军在开始解放西北各省的作战时，就提出过“中国各民族团结起来，反对美帝国主义侵略中国”的口号。在这个时期，中国共产党开始强调发展少数民族经济文化对实现民族平等的重要性，提出“如果在经济文化各方面，不努力追上汉民族，那么所谓民族平等，也将是落空的”，“只有从经济、文化上真正提高，才能有实质上的、而不仅仅是形式上的民族平等”[92]。

2.5.2 民族区域自治政策。中国共产党在解放战争以前，已经正式把民族区域自治作为解决民族问题的一种方式提出来了。解放战争时期，中国共产党在民族宗教工作方面，已经有了比较丰富的经验，在解决民族宗教问题的方式上有了很大转变，不再提民族联邦制的口号，主张在单一制国家内实行民族区域自治，同时逐步明确和充实了民族区域自治的理论和政策。1949年9月7日，周恩来同志在中国人民政治协商会议第一届全体会议召开前，向各位政协代表解释了中国共产党的民族自治政策，他说“我们虽然不是联邦，但却主张民族区域自治，行使民族自治的权力”[93]。1949年9月29日，中国人民政治协商会议第一届全体会议通过的《中国人民政治协商会议共同纲领》明确规定，“各少数民族聚居地区，应实行

[89] 中共中央统战部：《民族问题文献汇编》，第1290页，中共中央党校出版社，1991年第1版。

[90] 中共中央统战部：《民族问题文献汇编》，第1140页，中共中央党校出版社，1991年第1版。

[91] 中共中央统战部：《民族问题文献汇编》，第1050页，中共中央党校出版社，1991年第1版。

[92] 中共中央统战部：《民族问题文献汇编》，第1144-1145页，中共中央党校出版社，1991年第1版。

[93] 中共中央统战部：《民族问题文献汇编》，第1267页，中共中央党校出版社，1991年第1版。

民族的区域自治，按照民族聚居的人口多少和区域大小，分别建立各种民族自治机关。凡民族杂居的地方及民族自治区内，各民族在当地政权机关中均有相当名额的代表”[94]。根据民族区域自治总体政策，各中央局和解放区制定了一系列有关民族区域自治的具体政策措施。如，1946年2月19日的《中共中央华东局关于回民工作的指示》中指出："建立回民自治乡村，城市上建立回民区，建立地方回民保安队及警察"，"加强党对回民政策的领导，并注意选举各级政府的回民参议员。这种回民自治和参政,对于广大敌占区域的回民是一面有力的旗帜"[95],同年5月18日，又进一步提出，"凡已经实现耕者有其田的回民地区，应以回协为骨干，建立县区乡回民自治政权。如回汉杂居，而回民人数过少的地区，可建立联合政权，在该地区各级政府中，可设回民区长或副区长、副县长、副市长，并通过回协选举。各级参议会中亦应有回民议员，以真正实现我党民族自决的政策，以粉碎国民党反动派的'民族自治'的欺骗宣传"[96]。1949年8月，中国人民解放军第一野战军前委在《对临夏回民工作的指示》中规定，"在纯粹回民居住的地区，成立回民临时区乡自治政府，回汉杂居地区，可依其各占居民多少，分别吸收若干回汉积极分子参加工作"[97]。解放战争中，山东鲁中解放区建立了回民自治政权或回汉联合民主政权，山东枣庄和河北孟村建立了回民自治镇，河北宣化市二区建立了回民自治区。1945年，新疆地区爆发伊犁、塔城、阿尔泰三区革命后，毛泽东同志在给三区革命领导人阿哈买提江的电文中肯定了新疆各民族多年的奋斗，认为三区革命是"我全中国人民民主革命运动的一部分"，在《关于解决新疆问题的指示》中指出，"解决新疆问题的关键是我党和维族的紧密合作"，并提出"新疆的统率机构，应是新疆军政委员会"，"委员应是汉人占少数，维族及其他民族占多数"[98]。总之，解放战争期间，中国共产党从民族自治权的一般提法，转变到具体的区域自治，并建立了一些少数民族自治政权，取得了很好的成就，特别是提出了没有中国共产党的领导和帮助，各少数民族不可能得到真正解放与自治的思想，为建国后中国共产党民族区域

[94] 中共中央统战部：《民族问题文献汇编》，第1290页，中共中央党校出版社，1991年第1版。

[95] 中共中央统战部：《民族问题文献汇编》，第1001页，中共中央党校出版社，1991年第1版。

[96] 中共中央统战部：《民族问题文献汇编》，第1049页，中共中央党校出版社，1991年第1版。

[97] 中共中央统战部：《民族问题文献汇编》，第1258页，中共中央党校出版社，1991年第1版。

[98] 中共中央统战部：《民族问题文献汇编》，分别见第1256、1273、1274页，中共中央党校出版社，1991年第1版。

自治理论的形成和实践积累了经验，创造了前提条件。

2.5.3 培养和选拔少数民族干部政策。少数民族干部是民族地区革命运动的骨干力量，培养和使用少数民族干部是调节民族关系的中心环节和争取民族解放的关键。为加强对少数民族地区的领导，团结广大少数民族革命力量，中国共产党在解放战争期间，制定了一系列培养和选拔少数民族干部的政策，大量选拔和任用了少数民族干部。如在回族干部的培养、任用问题上，中国共产党提出要在各级政权中配备回民干部，要有计划地培养、提拔、锻炼、教育回民干部。《中共中央华东局关于回民工作的指示》中指出，“回民干部：一般的下级质量低，而且缺，应下决心，有计划的培养和提拔。尽可能在工作岗位上，加强锻炼和教育，特别是政策教育”[99]。1949 年 9 月 20 日，中共渤海党委提出，“应注意尽可能的在有回民的区乡政权中配备回民干部”[100]。为培养少数民族干部，中国共产党提出了许多具体方式和办法，如汉族干部“不但不应该而且也不可能越俎代庖，否则将费力不讨好，反而坏事”，“切不可有类似顾问官、指导官、参事官，表面合作，实际专权或钦差大人之作风”，对少数民族干部的培养，要“在群众运动中锻炼与提高现有干部，发现与选拔新的干部，是目前培养干部的主要办法”，要“好好照顾，多耐心教育，少用会议斗争，多给阅读革命书籍以进行其思想启蒙”[101]。

2.5.4 发展少数民族经济文化政策。七大指出，“必须帮助少数民族的广大人民群众，包括一切联系群众的领袖人物在内，争取他们在政治上、经济上、文化上的解放和发展”。随着解放区的扩大，中国共产党更加重视和关心少数民族的发展，制定了相关的政策，发展少数民族经济、改善少数民族生活，大力兴办和发展各种形式的文化教育事业，以提高少数民族人民的革命觉悟和文化政治水平。在具体执行过程中，中国共产党把这个政策提高到，只有把少数民族动员起来，并且真正改善他们的生活，统一战线才有可靠的骨干与基础的高度。如在土改政策中，宣布废除封建土地制度，实行耕者有其田的政策，强调“在土地改革运动中，使广大回民

[99] 中共中央统战部：《民族问题文献汇编》，第 1056 页，中共中央党校出版社，1991 年第 1 版。

[100] 中共中央统战部：《民族问题文献汇编》，第 1251 页，中共中央党校出版社，1991 年第 1 版。

[101] 中共中央统战部：《民族问题文献汇编》，分别见第 1065、1071、1310 页，中共中央党校出版社，1991 年第 1 版。

基本群众同等获得其应有的土地，并扶助其工商业发展”[102]，并开展互助运动，促进了少数民族地区的生产发展。在发展少数民族文化教育事业方面，1945 年 10 月，中共晋察冀中央局指出，“发展人民的文化教育事业，肃清敌伪对于人民精神上文化上的毒害，促进回蒙人民的新文化，恢复创办蒙汉回各种学校，救济贫困学生，发展文化教育上各族人民有权使用自己民族的言语文字”；《中共中央华东局关于回民工作的指示》也指出，“教育帮助回民建立学校”，并专门强调指出，“除采用一般课程，应加上回民历史、文字。提高其民族自尊心”[103]。

2.5.5 少数民族语言文字、风俗习惯和宗教信仰方面的政策。解放战争期间，中国共产党进一步完善了尊重少数民族语言文字，支持使用自己民族语言文字的政策。1945 年 11 月，《中共中央东北局关于东北时局的具体主张（草案）致中央电》中提出，“尊重蒙民、回民等少数民族之语言、文字”；周恩来同志在《关于人民政协的几个问题》中指出，中国是多民族国家，汉族占人口的大多数，“汉族应该尊重其他民族的宗教、语言、风俗、习惯”[104]。这个时期，中国共产党在实践中还进一步丰富和发展了尊重少数民族风俗习惯政策的内涵。《中国人民政治协商会议共同纲领》规定各少数民族均有保持或改革其风俗习惯的自由。七大表示尊重少数民族的宗教信仰，而且“根据信教自由的原则，中国解放区容许各派宗教存在。不论是基督教、天主教、回教、佛教及其它宗教，只要教徒们遵守人民政府法律，人民政府就给予保护。信教的和不信教的各有他们的自由，不许加以强迫或歧视”[105]。各中央局贯彻了七大的精神，如 1945 年 10 月，中共晋察冀中央局提出，“在遵守政府法令的前提下，各宗教团体（如喇嘛教、回教、天主教、基督教等）均各有传教的自由，人民依自愿有选择宗教信仰的自由，保护寺庙、清真寺、教堂等”；1945 年 11 月，中共中央东北局提出，“尊重蒙民、回民等少数民族的宗教信仰”[106]。总之，解放战争期间，中国共产党的宗教政策有以下特点：尊重信仰伊斯兰教的各民族的宗教信仰；少数民族人民有自由选择宗教信仰的自由；各种宗教平等，在遵

[102] 中共中央统战部：《民族问题文献汇编》，第 1049 页，中共中央党校出版社，1991 年第 1 版。

[103] 中共中央统战部：《民族问题文献汇编》，分别见第 970、1056 页，中共中央党校出版社，1991 年第 1 版。

[104] 中共中央统战部：《民族问题文献汇编》，分别见第 1070、978 页，中共中央党校出版社，1991 年第 1 版。

[105] 中共中央统战部：《民族问题文献汇编》，分别见第 743 页，中共中央党校出版社，1991 年第 1 版。

[106] 中共中央统战部：《民族问题文献汇编》，分别见第 971、978 页，中共中央党校出版社，1991 年第 1 版。

守政府法令的前提下，有传教的自由，政教分离。

三、新民主主义革命时期
中国共产党伊斯兰教政策的基本经验

新民主主义革命时期，中国共产党在领导全国各族人民的波澜壮阔的革命斗争中，将马列主义与中国革命实践相结合，制定了一系列民族宗教政策，在广大民族地区开展了富有成效的工作，领导全国各族人民取得了中国新民主主义革命的伟大胜利，积累了极其丰富的经验。其中，关于对伊斯兰教的政策、理论和实践经验，直到今天对我们做好新时期对信仰伊斯兰教各少数民族的工作，仍具有极大的启发和借鉴意义。

3.1 加强党的统一领导。中国共产党在新民主主义时期的历史证明，党的正确领导是实现各民族解放和各民族平等自治的生命线，加强党的统一领导是做好对信仰伊斯兰教各少数民族工作的根本保证。毛泽东同志深刻分析了中国的民族宗教问题，指出“几百年来，中国各民族之间是不平等的”，“这是反动的清朝政府和蒋介石政府统治的结果，也是帝国主义挑拨离间的结果”[107]，在此基础上科学地阐明了中国共产党是民族团结的核心力量，“只有经过共产党的团结，才能达到全阶级和全民族的团结”[108]。马克思曾说，“随着每一次社会制度的巨大变化，人们的观点和观念也会发生变革，这就是说，人们的宗教观念也要发生变革”[109]。因此，在不同的发展时期，中国共产党按照马克思主义的理论，根据形势的发展变化，不断调整和完善加强对民族宗教的领导体制和方式，最终经过多年的探索和实践，在解放战争时期形成了加强党对民族宗教工作的科学制度。如，为保证民族宗教政策的贯彻执行，制定了中央抓全局性民族宗教问题，各地方和军队机构负责地方和局部民族宗教工作的制度，明确规定有关民族宗教问题的基本方针和任务的决定权在中央，既加强了党的统一领导，又保证了政策的灵活性，从而有效地解决了民族问题，防

[107]《人民日报》，1951 年 5 月 28 日。

[108]《人民日报》，1955 年 2 月 25 日。

[109]《马克思恩格斯全集》第 7 卷，第 240 页，人民出版社 1979 年版。

止了民族工作中的失误。再如，1936 年 10 月，《毛泽东、杨尚昆关于征求对回民问题决定的意见给朱德、张国焘、徐向前、陈昌浩、贺龙等的电》提出，“回民队伍中应有党的组织并注意培养回民干部”[110]。

3.2 大量培养和任用少数民族干部。民族干部政策，是中国共产党民族宗教政策的重要组成部分。实践证明，大量培养和任用少数民族干部是做好民族宗教工作的关键。早在新民主主义革命初期，中国共产党就认识到了培养少数民族干部的重要性，认识到新民主主义革命是中国各族人民共同的革命，需要各民族人民的团结奋斗。要推动少数民族地区的革命斗争，就需要依靠广大的少数民族出身的干部。少数民族干部来自本民族群众，熟悉本民族语言、文字、生活方式以及风俗习惯，熟悉本民族的历史和现状，特别是能体察本民族人民的思想感情和要求愿望，他们在组织带领本民族人民群众进行革命方面具有特殊作用。这种具有本民族天然感情的少数民族干部是汉族干部无法代替的。中国共产党正是注意到了少数民族干部的特殊作用，因此在整个新民主主义革命期间，一直重视并加强这方面的工作，制定出了一些关于培养、教育和选拔少数民族干部的政策，并在革命的实践中不断加以丰富和发展。早在党的创立和大革命时期，中国共产党就十分注意通过各种形式、各种渠道来教育和培养不同层次的少数民族干部，从 1921 年起党先后派遣回族的马骏、郭隆真等少数民族干部到法国、苏联、蒙古学习，接受革命理论教育。在国内，通过黄埔军校、广州农民运动讲习所、广西农民运动讲习所、陕北公学、延安民族学院以及各种形式的短期训练班、培训班等，教育培养了大批包括回族在内的少数民族干部。在抗日战争期间，在党的培养和教育下，也涌现出了一批有影响、有觉悟、有贡献的少数民族干部，如金川地区的阿訇肖福祯，曾担任大金川回民委员会的主席；回民马和福被推选为我国历史上第一个县级回民自治政府主席；回族的马青年曾担任回民独立师师长，解放后成为党的高级民族领导干部；冀中回民支队司令、八路军冀鲁豫军区三分区司令员马本斋，智勇兼备，指挥打仗数百次，为在冀鲁豫地区建立巩固的抗日政权做出了突出贡献，等等。解放战争时期，在中国共产党的精心培养下，一些少数民族高级领导干部和高级将领先后脱颖而出，如新疆人民民主同盟主席赛福鼎 · 艾则孜（维吾尔族）、新疆三军革命领导人包尔汉 · 沙

---

[110] 中共中央统战部：《民族问题文献汇编》，第 435 页，中共中央党校出版社，1991 年第 1 版。

希（维吾尔族）、阿合买提江·卡斯木（维吾尔族）、阿卜杜·克里木·阿巴索夫（维吾尔族）、中央统战部民族组组长杨静仁（回族），等等。纵观中国共产党在新民主主义革命时期的少数民族干部政策及其实践，可以看到党对少数民族干部的培养是和党解决少数民族问题,以及形势发展需要密不可分的。这些少数民族干部，成为党领导和团结少数民族人民进行革命斗争的骨干力量，在唤醒少数民族人民的觉悟，组织少数民族人民革命斗争，贯彻党的路线方针政策等方面，成为本民族群众中的先锋、纽带和桥梁，有力地促进了民族地区革命的开展，为新民主主义革命的胜利做出了巨大贡献。

3.3 注重调查研究。新民主主义革命时期，特别是在抗日战争和解放战争期间，中共中央既强调要学习马列主义关于民族宗教问题的理论，又强调要调查研究我国民族问题，在民族问题上采取慎重态度。毛泽东同志曾指出："必须将马克思主义的普遍真理和中国革命的具体实践完全地恰当地统一起来，就是说，和民族的特点相结合，经过一定的民族形式，才有用处，决不能主观地公式地应用它"[111]。1945年12月25日，中共中央专门给林彪、黄克诚、李富春、程子华等同志写信，要求他们在对政治、经济、军事、文化等各种情况加以研究后，才能制定民族政策和口号。在强调调查研究的基础上，中国共产党还十分重视在民族工作具体操作中持慎重态度，主张应根据形势的发展变化，实事求是地调整党的民族工作方针政策，坚持"适时而慎重"的原则。如，在解放战争期间，中国共产党对蒙回等少数民族的历史和现状进行了大量的调查研究，所以制定的民族政策减少了盲目性，增加了可行性。正是因为中国共产党在实际工作中坚持实事求是和慎重的态度，成功地解决了新疆三区革命问题，将马克思主义和中国实际相结合，确定了我国解决民族问题的基本政策，即民族区域自治政策。

3.4 加强马克思主义民族理论和党的民族政策的宣传教育工作。在整个新民主主义革命时期，特别是在抗日战争和解放战争期间，为对抗日本帝国主义阴谋建立"回回国"的图谋，驳斥蒋介石集团的种种谣言，中国共产党十分注重占领舆论宣传高地，广泛宣传党的民族宗教政策，使之入脑入心。主要有：一是针对党政军干部的教育工作。如1946年中共晋察冀中央局指出，"应在我党干部中广泛进行民族

[111] 中共中央统战部：《民族问题文献汇编》，第641页，中共中央党校出版社，1991年第1版。

问题、民族政策、反对大汉族主义思想作风的教育，并由干部教育群众”[112]。1949年9月，即将就任成都市委书记的曹荻秋同志专门给第二野战军营级以上干部上民族课。马克思主义民族观和政策的教育，有效地提高了各族干部的政策素质和工作能力，使派往民族地区的干部树立起良好形象，从而达到了争取和团结少数民族的目标。二是针对少数民族群众的宣传教育。主要是宣传我党的民族政策，揭穿国民党和日本帝国主义的罪行，消除少数民族人民对他们的幻想。为了让少数民族人民了解中国共产党的民族政策，我党和我军在所到之处，采取多种形式进行宣传教育。有效的宣传活动提高了少数民族人民的革命觉悟和革命热情，成为中国革命的重要支持和保障力量。

3.5 广泛开展民族统一战线。对少数民族的统一战线工作，在抗日战争期间取得了巨大的成就，为抗击日本帝国主义做出了巨大贡献。在抗日战争结束后，随着国内阶级关系的变化，对统一战线怎样搞的问题，党内出现了许多困惑。因此，毛泽东同志高屋建瓴地指出，“从表面看来，现在时期，比较抗日时期，我们的革命的民族统一战线，似乎是缩小了。但是实际上，只是在现在时期，只是在蒋介石出卖民族利益给美帝国主义，发动反人民的全国规模的国内战争之后，只是在美国帝国主义和蒋介石反动统治集团的罪恶已经在中国人民面前暴露无遗之后，我们的民族统一战线才是真正地扩大了”[113]。在这个解放战争期间，中国共产党把建立广泛的民族统一战线作为当时少数民族工作的中心任务，强调要“广泛开展上层和下层的统一战线”，“经过上层到下层，上层统一战线与下层统一战线配合”[114]。为进一步搞好统一战线工作，1948年9月，中共中央决定把城工部改名为统战部，作为管理国内少数民族统一战线工作的专门机构。由于采取了有效的统一战线工作，使中国共产党团结了一切可以团结的力量，扩大了革命阵营，为我党最后夺取全国政权提供了有利条件，也积累了民族统战工作的丰富经验。

[112] 中共中央统战部：《民族问题文献汇编》，第1091页，中共中央党校出版社，1991年第1版。

[113] 中共中央统战部：《民族问题文献汇编》，第1136页，中共中央党校出版社，1991年第1版。

[114] 中共中央统战部：《民族问题文献汇编》，见第1006、1008页，中共中央党校出版社，1991年第1版。

第十二章

关于正确对待伊斯兰教问题的思考

改革开放的总设计师邓小平同志曾说，“科学社会主义是在实践斗争中发展着，马列主义、毛泽东思想是在实践斗争中发展着。我们当然不会由科学的社会主义退回到空想的社会主义，也不会让马克思主义停留在几十年或一百多年前的个别论断的水平上。所以我们反复说，解放思想，就是运用马列主义、毛泽东思想的基本原理，研究新情况，解决新问题”[1]。这段话的基本精神，在今天我们实事求是、解放思想、与时俱进地处理好伊斯兰教问题的过程中，依然闪烁着智慧的光芒。作为国际性宗教，伊斯兰教在全球具有广泛影响，是国际政治舞台上的一支重要力量。作为中华文明的重要组成部分，伊斯兰教历经在中国千余年的融合和发展，已经成为中国 10 个少数民族、2000 多万人口的集体信仰。因此，无论是对外工作，还是国内工作，全面正确地处理好伊斯兰教问题，对维护和延长重要战略机遇期，对维护国内社会政治稳定，都具有极强的现实和战略意义。由于中国是一个多民族、宗教信仰多元的统一国家，其关于伊斯兰教的政策要求，大多融合在总体的民族宗教政策之中。因此，为便于考察，本章在前面十章的基础上，把中国伊斯兰教和中国穆斯林问题放到党和国家的总体民族宗教政策中去考察，以反映其总体面貌。

一、对几个重要理论问题的历史思考

1.1 宗教传统的社会影响将长期存在。伊斯兰教在中国一千多年的发展历程，既是一个不断与中华文明融合的过程，也是一个在中国化的进程中不断形成自己鲜明特点的过程。在这两个同时并进的过程中，形成了中国穆斯林的宗教群体和 10 个信仰伊斯兰教的少数民族群体。这些群体在基本形成之后，又强化了其宗教信念、宗教行为、宗教主张等对周围人们的影响。如，长期生活在宗教家庭或宗教氛围中的人就比较容易接受宗教的影响。在我国传统文化的影响下，中国穆斯林非常注重家庭生活，家长或父母在家庭中占有重要地位，生长在穆斯林家庭的人，长期耳濡目染、潜移默化，受到宗教教化和宗教规范的约束，较容易从不自觉到自觉地受到

[1]《邓小平文选》，第 2 卷，第 179 页，人民出版社，1994 年 10 月第 2 版。

宗教的影响。再如，在我国穆斯林比较集中的地区，虽然伊斯兰教信仰不是强迫性的，民族的成员并不意味着必然是穆斯林，但该民族总体上对伊斯兰教的传统信仰以及同宗教有密切联系的生活方式、风俗习惯的影响，仍是巨大的，长期内不可能根本改变。再如，伊斯兰教比较严密的组织与制度，及其一系列的礼仪规范和宗教仪式，不仅能增强穆斯林的信仰和凝聚力，而且对周围的非穆斯林也会有一定的辐射和影响。特别值得指出的是，伊斯兰教的宗教道德与戒律，要求穆斯林自律其行为，这与人与社会普遍性关系的要求是一致的，因而对社会中的部分人具有一定吸引力。此外，随着我国的改革开放，人们交往日益频繁，中外穆斯林的联系必然增多，客观上也扩大了伊斯兰教的影响。

1955 年 3 月 8 日，毛泽东同志在与西藏达赖喇嘛谈话时曾强调，佛教“在为众生即人民群众解除压迫的痛苦这一点上是共同的”[2]。1964 年 5 月 25 日，毛泽东同志在接见秘鲁等拉美共产党学习代表团时说：“一开始就叫群众反对宗教，宣传什么‘我们是无神论者，你们信神我们不信’，那不行，群众就会和我们闹翻了。群众觉悟是逐渐提高的，要群众丢掉宗教需要很长过程，信宗教不等于不反对帝国主义、封建主义、官僚资本主义”[3]。周恩来同志曾说，“信仰宗教的人，不仅现在社会主义的国家里有，就是将来进入共产主义社会，是不是就完全没有了？现在还不能说得那么死”[4]。因此，研究伊斯兰教在社会主义社会条件下存在的根源，伊斯兰教与社会主义的关系，以及伊斯兰教在社会主义社会中的社会功能等，是在建设有中国特色社会主义进程中必须正确认识和对待的一个重要问题。

1.2 尊重宗教信仰有助于维护和促进国家政治的统一。中国地域辽阔，中华民族人口众多。中国 56 个民族能够和睦地生活在一起，是由于漫长的历史交往使他们形成了你中有我，我中有你，谁也离不开谁的“多元一体”结构。在看到“一体”的同时，也应该看到由于生活的具体时空条件不同，文化源流不同，56 个民族又形成了多姿多彩的多元文化宗教共同体。这种“多元”，是维系中华民族“一体”结构的必要前提。

马克思主义经典作家对宗教的发展规律和特点，曾有过非常精辟的论述。如，

---

[2] 孙宝义、刘春增、邹桂兰编著，《毛泽东的读书人生》，第 356 页，中央文献出版社，2007 年 11 月第 5 版。

[3] 孙宝义、刘春增、邹桂兰编著，《毛泽东的读书人生》，第 356 页，中央文献出版社，2007 年 11 月第 5 版。

[4]《周恩来统一战线文集选集》，第 383 页，人民出版社，1984 年版。

马克思在《哥达纲领批判》中，在批判德国工人党的纲领时，提到宗教信仰自由应该理解为“每一个人都应当有可能实现自己的宗教需要，就象实现自己的肉体需要一样，不受警察干涉”[5]。恩格斯针对巴黎公社失败后一批法国的布朗基派流亡者在《致公社社员》小册子中主张明令禁止一切宗教宣传和宗教组织的观点，严厉地批评到：“取缔手段是巩固不良信念的最好手段！有一点是毫无疑义的：在我们时代能给神的唯一效劳，就是把无神论宣布为强制性的信仰象征，并禁止一切宗教来胜过俾斯麦的关于文化斗争的反教会法令”[6]。中国信仰伊斯兰教的10个少数民族，具有悠久的爱国主义传统，是维护国家政治统一的重要力量。无论是回族、东乡族、撒拉族、保安族，还是维吾尔族、哈萨克族、柯尔克孜族、塔吉克族、塔塔尔族，他们作为中华民族大家庭中重要的一员，从他们的先民踏上中华大地的那一天起，就与这块古老的东方大地及这块大地孕育的中华文明结下了不解的情缘。以热爱中华文化为契机，以促进中外商贸文化交流为前提，以及历史上形成的与其它民族尤其是广大汉族休戚与共的密切关系，使中国10个信仰伊斯兰教的少数民族，在其诞生之日起，就把爱国主义的情感注入到了民族精神的血脉之中，贯穿于民族发展的始终，在中华民族爱国主义历史上写下了壮丽的篇章。由于伊斯兰教中包含着某些超越性因素，从而使其具有了跨民族传播的能力，在国内民族矛盾尖锐的时期，共同的宗教信仰可以减少政治上的对立，化解矛盾，为更高层次上的融合奠定心理基础。研究这些历史上的经验教训，对处理好尊重宗教信仰的多元性和维护国家政治统一之间的关系，具有较强的借鉴意义。

中国的历史发展一再证明，凡是对少数民族宗教信仰宽容礼遇的朝代，就会出现民族和睦、政治统一的强盛局面。反之，则会出现民族分裂、政治衰败的结局。如，康熙皇帝妥善处理北京牛街的穆斯林宗教活动，很好地起到了促进民族团结，稳定社会秩序的作用。而到清朝末年，由于实行歧视打击伊斯兰教的政策，则导致了回民此起彼伏的强烈反抗，导致了国家统一局面的破坏和清朝的灭亡。国民党时期采取的对伊斯兰教的同化政策，从一定意义上说，为日本帝国主义插手和利用伊斯兰教分裂中国提供了借口与条件。

1.3 宗教政策与服从和服务于民族政策。民族是一个历史范畴，作为社会文化

---

[5] 马克思：《哥达纲领批判》，载于《马克思恩格斯选集》第3卷，第23-24页，人民出版社，1995年版。

[6] 恩格斯：《流亡者文献》，载于《马克思恩格斯选集》第1卷，第425-4262页，人民出版社，1995年版。

共同体的民族，一般具有共同语言、共同地域、共同经济基础以及共同文化心理素质等要素。宗教往往是构成民族文化心理素质的重要内容,甚至是核心内容。因此，民族问题和宗教问题，民族政策和宗教政策，无论从理论上看，还是从实践上看，都具有相关性和一致性。在古代中国，占人口绝大多数的汉族，其传统宗教从春秋战国时期就发生了世俗化转型，逐步丧失了其理论内涵，变成了一种宗教礼俗。而具有现代意义和完整形态的伊斯兰教等宗教，几乎都是从外国传入的，所以中国士大夫们一向把它们看做“夷狄之道”、“殊风异俗”。从东汉末年到魏晋南北朝，围绕佛教传入而展开的“夷夏之辩”，在理论上把宗教问题当做民族问题来处理。而通过长时期的辩论，随着佛教的广泛传播，也使汉族人士获得了一种较为宽容的民族观。伊斯兰教进入中国后，由于其并不挑战中国传统文化，因此在屡次“夷夏之辩”中基本没有受到直接冲击，但也受到波及，特别是受到汉族总体民族观的影响，伊斯兰教问题长期以来被当做民族问题的附属来对待和处理。

但是，在中国历代封建王朝中，一些开明的和有作为的君主超越了一般的民族观念，通过制定并实施开明的宗教政策，为其民族政策的实施创造了良好的环境。在历代封建王朝中，通过实施开明的宗教政策，以达到以政治运作为主解决民族问题目的的例子不胜枚举。如唐朝礼敬伊斯兰教，元代善待色目人中的穆斯林，都起到了扩大和巩固统治基础的作用。近代，这样的例子也有许多，在新民主主义革命时期，中国共产党始终坚持和强调尊重伊斯兰教宗教信仰，并以此为旗帜来团结和引导信仰伊斯兰教的各民族群众，为打败日本帝国主义、推翻国民党统治奠定了广泛的群众基础。因此，研究历史上的民族政策和宗教政策，必须将两个问题联系起来。特别是对几乎全民信仰伊斯兰教的中国10个少数民族来说，如何从宗教政策角度加强研究，以更好地促进民族政策的实施和民族问题的处理，尤具现实意义。

1.4 对宗教信仰宽容与对宗教活动严格管理。为了维护多民族国家的政治统一，古代历代政权的开明政治家一般都能把民族宗教政策当做教化边地民众、羁縻地方、联络民族感情的工具，对宗教上层人士极尽怀柔优抚之能事。中国古代的思想家们也已经注意到，不同民族有不同的生活方式、不同的语言文化、不同的宗教信仰，他们将之归结为“俗”。因此，“因俗而治”成为历代政权处理民族问题的总原则，其中也包括对民众宗教信仰的充分照顾。可以说，宗教政策是实施民族统治中的一个必要环节。唐太宗李世民并不信仰宗教，但并不妨碍他推行对包括伊斯兰教

在内的“三教并奖”政策,鼓励宗教要“阴翊王化”。明代朱元璋为笼络穆斯林群众，专门作百字文颂扬伊斯兰教，称赞伊斯兰教的创始人穆罕默德为“亿兆君师，万圣领袖”。可以说，历代开明政治家在对待包括伊斯兰教在内的宗教信仰问题上，表现出了极大的实用性和灵活性，采取了比较宽容的政策。

但是，古代政权对宗教的宽容主要局限在信仰方面，对于宗教组织的活动则是宽严相济。其中的一个重要原则是他们必须维护祖国的统一,服从中央政权的指挥。因此，历代统治者不断完善和加强对宗教组织和宗教活动的管理，对打着宗教旗号破坏祖国统一者，给予严厉的惩罚。民国时期，新疆的杨增新就通过严格控制外国势力插手伊斯兰教事务，而挫败了境外帝国主义分子分裂我国领土的阴谋。今天，我们以历史的眼光看待这些问题，宽严相济，严惩某些打着宗教旗号，内外勾结，破坏祖国统一的败类，对维护国家统一是必不可少的长远举措。

二、全面、历史、辩证地理解和贯彻党的宗教信仰自由政策

宗教在社会主义社会仍将长期存在，这是客观事实。那么，社会主义国家如何对待宗教，采取什么样的方针政策，就是一个十分重要的问题。中国共产党制定民族宗教政策的依据有两条：一是运用历史唯物主义和马克思主义科学的宗教观为指导，尊重事物发展的客观规律，服务于社会主义事业的最高利益。二是立足中国的国情，实事求是，解放思想，与时俱进，不断总结实践经验。建国以来，中国共产党作为执政党围绕“社会主义与宗教”这一难题，探索出了一系列新概括、新论断，使我国新型政教关系得以逐步成形。

2.1 宗教信仰自由政策的内容和起源。中国共产党的宗教信仰自由政策，是建立在深刻的理论基础上，结合我国的实际，从丰富的实践中总结出来的。其内容和含义是：每个公民既有信仰宗教的自由，也有不信仰宗教的自由；有信仰这种宗教的自由，也有信仰那种宗教的自由；在同一宗教里，有信仰这个教派的自由，也有信仰那个教派的自由；有过去不信教而现在信教的自由，也有过去信教而现在不信

教的自由。

我国的宗教信仰自由政策，内容丰富、多层。总体概括起来，主要包括四个方面内容：第一，国家尊重公民的宗教信仰自由，保护正常的宗教活动；宗教在国家法律、政策允许的范围内开展活动，不得干预行政、司法、教育等国家职能的实施。第二，国家对待各个宗教一律平等，一视同仁，国家政权不能被用来压制某种宗教，也不能用来扶持某种宗教，任何宗教都不能超越其他宗教在法律上现有的特殊地位。第三，为了保障公共利益和包括信教者在内的全国各族人民的根本利益，政府依法对涉及国家利益和社会公共利益的宗教事务进行管理，但不干涉宗教团体内部事务；宗教组织也不能以政教分离为借口不服从政府的依法管理。第四，虽然实行政教分离，但信教公民同其他公民一样，享有同等的政治以及经济社会文化等方面的权利，不得因宗教信仰不同造成权利上的不平等现象。宗教组织的代表可以通过合法渠道参与政治生活，如通过参加各级人民代表大会和政治协商会议等途径，表达社会主张，对依法管理国家事务和社会事务、管理经济和文化事业特别是宗教事务提出意见和建议，并实施民主监督。从以上四点可以看出，新中国的政教关系和宗教信仰自由政策，既借鉴了古代中国和当代西方国家的实践，又不同于古代中国和当代西方国家的政策，而是与中国特色社会主义相匹配、具有自身鲜明特征的，"信仰上互相尊重、政治上团结合作"的新型和谐模式。

从历史上看，宗教信仰自由的口号，最早是欧洲资产阶级出于资本主义发展的需要，为了冲破封建专制与基督教会政教合一的政治统治，摆脱宗教的束缚而提出来的，具有反封建统治的性质，在建立资本主义社会的历史进程中起过一定的进步作用。但是，资本主义制度不可能真正实现宗教信仰自由政策和政教分离，仍扶持和利用适合自己需要的宗教，歧视无神论者，继续把宗教作为统治的精神武器。马克思曾明确指出，"资产阶级的信仰自由，不过是容忍各种各样的宗教信仰自由而已，而工人党却力求把信仰从宗教的妖术中解放出来"[7]。马克思主义政党主张的宗教信仰自由，同资产阶级的宗教信仰自由有本质的区别。

马克思和恩格斯虽然没有在社会主义社会生活的经历，但他们根据历史唯物主义对宗教的根源、本质，宗教的起源、发展与消亡的规律，宗教的社会功能等一系

---

[7]《马克思恩格斯选集》第 3 卷，第 24 页，人民出版社，1995 年版。

列问题作了深刻的理论阐述。后来，列宁在领导俄国无产阶级建立世界上第一个无产阶级国家的革命斗争中，依据历史经验，在无产阶级对待宗教问题的态度和政策上，都有过专门的论述。革命导师们历来主张为了革命事业的发展和利益，实行宗教信仰自由和政教分离，坚决反对采用取缔或行政手段对待宗教的做法和企图。中国共产党历经新民主主义革命和社会主义革命，在处理民族宗教问题方面积累了丰富的经验。毛泽东同志1957年在《正确处理人民内部矛盾的问题》讲话中强调,"我们不能用行政命令去消灭宗教,不能强制人们不信教。不能强制人们放弃唯心主义，也不能强制人们相信马克思主义"[8]，认为对待人民内部的思想问题，对待精神世界的问题，用简单的方法去处理，不但不会有效，而且非常有害。

2.2宗教信仰自由政策的主要理论依据。综合革命导师们的思想和中国共产党的长期实践，社会主义实行宗教信仰自由政策的依据主要有：一是宗教信仰是人们的认识问题和精神世界的问题，对待这类本质上是完全自由的精神活动，只能诉诸于人的自由选择，至于其对错，也只能用精神手段去解决。用行政命令或简单粗暴方式取缔或禁止宗教，在政治上对宗教宣战是冒险的、愚蠢的举动，其结果只能是把人们的宗教信仰和思想暂时隐蔽起来，进一步激发对宗教的狂热感情，是"提高人们对宗教的兴趣，妨碍宗教真正消亡的最好手段"，是一种肤浅的、狭隘的文化主义观点[9]。二是宗教信仰对于国家来说是私人的事情，人们有信教或不信教的充分自由，不得强迫也不得歧视，应该相互尊重。既然是私事，就必然意味着宗教与国家、宗教与公共教育实行分离。但是，"对于社会主义无产阶级的政党，宗教并不是私人的事情"[10]，宗教信仰自由对公民来说是私人的事情，但不适应工人阶级政党的成员,因为他们不是一般公民,应具有无产阶级先进的理念,理应是无神论者。三是信仰宗教或不信仰宗教，只是人民内部思想认识上的不同，而不涉及政治问题。不管是无神论者还是有神论者，不管是唯物主义者还是唯心主义者，世界观上的差异，决不能妨碍政治上的认同，"不妨碍我们整个人民民主统一战线的扩大和团结，

[8]毛泽东：《两类不同性质的矛盾》,载于中共中央文献研究室编《毛泽东周恩来刘少奇朱德邓小平陈云思想方法工作方法文选》第357页，中央文献出版社，1997年3月第3版。

[9]列宁：《论工人政党对宗教的态度》，载于《列宁选集》第2卷，第380页，人民出版社，1995年版。

[10]《列宁全集》，第10卷，第64页，人民出版社，1995年第2版。

并不妨碍我们祖国的社会主义建设"[11]。千万不能把人民群众中宗教上的分野提到不应有的高度，宗教上的分野要服从政治上的分野，因为"被压迫阶级为创立人间的天堂而进行的这种真正革命斗争的一致，要比无产者关于天堂的意见的一致更为重要"[12]。否则，强调宗教信仰问题的差异，而转移真正共同的革命事业上的一致性，只能起到削弱乃至分裂革命力量的作用。四是宗教有其产生、发展和消亡的客观规律，在人类历史的长河中，宗教消亡是个自然的过程，那是相当遥远的、未来的事情。在社会主义社会宗教还必然存在，对待宗教应秉持列宁所说的"特别慎重"、"十分严谨"、"周密考虑"的态度。处理民族宗教问题要服从于党和国家的基本任务，团结和吸引广大穆斯林群众投入到中华民族伟大复兴的事业中去，而不能将他们排斥在这个伟大事业之外。"使全体信教和不信教的群众联合起来，把他们的意志和力量集中到建设现代化的社会主义强国这个共同目标上来，这是我们贯彻执行宗教信仰自由政策，处理一切宗教问题的根本出发点和落脚点"[13]。同时，既要善于运用辩证唯物主义和历史唯物主义观点来说明穆斯林群众的信仰和伊斯兰教的根源，"不应当根据抽象的、纯粹理论的、始终不变的宣传来进行反宗教斗争"[14]，又要根据时代特点和经验总结，做到不断与时俱进，"现在已经到了这样一个历史关头：理论在变为实践，理论由实践赋予活力，由实践来修正，由实践来检验"[15]，以历史和发展的眼光，来研究伊斯兰教在中国的新发展、新情况，不断解决新问题，处理新矛盾。

不可否认的是，在我们建设社会主义的过程中，在对待伊斯兰教等宗教的问题上走过弯路。从 1958 年到 1960 年，由于"反右"扩大化，继而滋长了阶级斗争扩大化的错误，这也扩及到宗教领域，把宗教信仰混同于政治问题，甚至将宗教看作革命对象，导致宗教信仰自由政策受到干扰，宗教工作出现失误。"文革"期间，林彪、江青反革命集团肆意歪曲、践踏马克思主义关于宗教的科学理论，全面否定了新民主主义革命时期和建国后党和国家对宗教工作的正确方针。这段曲折道路，其教训是深重而惨痛的。党的十一届三中全会后，我们党形成了《关于我国社会主义时期

[11]《周恩来选集》下卷，第 401 页，人民出版社，1984 年版。

[12]《列宁全集》，第 10 卷，第 65 页，人民出版社，1995 年第 2 版。

[13]《关于我国社会主义时期宗教问题的基本观点和基本政策》，载于《三中全会以来重要文献选编》，第 1150 页，人民出版社，1982 年版。

[14] 列宁：《论工人政党对宗教的态度》，载于《列宁选集》第 2 卷，第 380 页，人民出版社，1995 年版。

[15]《列宁全集》，第 33 卷，第 208 页，人民出版社，1995 年第 2 版。

宗教的基本观点和基本政策》的文件，总结了建国后 30 多年关于宗教工作正反两方面的历史经验，对我国包括伊斯兰教在内的宗教问题进行了高度科学性的概括和理论上的深刻阐述，标志着我们党和国家的宗教政策更加成熟和完善。

2.3 新时期宗教信仰自由政策的特点。新时期，党和国家的宗教信仰自由政策具有以下几个突出特点：一是这是一项党和国家对宗教问题的基本政策和长期政策，不是什么临时性的权宜之计，更不是表面文章，因为“它是建立在马克思列宁主义、毛泽东思想的科学理论基础之上的，以团结全国各族人民共同建设社会主义现代化强国为目标的战略规定”[16]。二是宗教信仰自由政策是完整的，适应于全国公民，不是仅仅对穆斯林等信教者讲的。它既关系到信教群众，也涉及到不信教群众；既强调保障人们有信教自由，也同样强调保障人们有不信教自由。这是一个问题的两个不可缺少的方面。信教和不信教都要受到尊重和法律保护。三是宗教信仰应该是公民个人自由选择的问题，真正成为个人的私事。公民在享有宗教信仰自由权利的同时，也必须履行自己的义务。绝不允许宗教干预国家行政、司法、学校教育和社会公共教育，不允许任何人利用宗教反对党的领导和社会主义制度，破坏国家统一、社会稳定和各民族之间的团结，不得损害公民身体健康及妨碍其他公民的合法权利。国家政权不得推行任何宗教，禁止任何宗教随意干预公民正常的宗教信仰和宗教生活。国家政权的职能只是依法对宗教信仰自由政策的贯彻执行实施行政管理和监督，保护合法活动，限制非法活动，惩治违法活动，而不是去干预正常的宗教活动及宗教团体的内部事务。四是我国的宗教团体及宗教事务是独立自主的，不受境外势力的控制或支配。总之，党和国家的宗教信仰自由政策，反映了广大人民群众的意愿和共同利益，体现了马克思主义的实事求是思想路线。“使全体信教和不信教的群众联合起来，把他们的意志和力量集中到建设现代化的社会主义强国这个共同目标上来，这是我们贯彻执行宗教信仰自由政策，处理一切宗教问题的根本出发点和落脚点”[17]。这些政策特点，在以往的民族宗教工作中发挥了巨大作用，今后在贯彻执行过程中，特别要注意全面、历史、辩证地理解和执行，其中尤其要注意克服其在某些地区和领域的教条化迹象，以及在具体执行过程中的“左”的倾向。

---

[16]《关于我国社会主义时期宗教问题的基本观点和基本政策》，载于《三中全会以来重要文献选编》，第 1161 页，人民出版社，1982 年版。

[17]《三中全会以来重要文献选编》，第 1150 页，人民出版社，1982 年版。

三、深刻理解和把握宗教与社会主义相适应的丰富内涵

“宗教关系是我国政治领域和社会领域中不容忽视的重大关系，促进宗教关系和谐对构建社会主义和谐社会具有重要意义”[18]。包括伊斯兰教在内的宗教现象在社会主义历史条件下将长期存在，这不仅是个理论问题，更是一个客观存在的实际问题，也就是宗教与社会主义社会相适应的问题。

3.1 宗教与社会主义相适应的基本内容。所谓适应，实际上指的是具有不同特质的事物在一定条件下，为达到或实现共同的目标，相互之间得当的配合、调适、合作。其中，条件是前提，共同目标是基础。适应本身就是一种双向关系，是互动的结果。同时，适应本身也说明，两者之间事实上存在着不协调的地方，如果完全一致，也就不再需要适应和协调了。适应是通过不断克服不适应才能获得的，适应与不适应是个矛盾的运动过程，是辩证的关系。同时，适应并不是要求放弃各自的本质属性而趋同，而是在求同存异的情况下达到共同的目标。

“我国是一个多宗教国家，需要处理好宗教与宗教之间的关系；我国大多数人不信仰宗教，但也有相当数量的人信仰宗教，需要处理好信教者与不信教者的关系；我国正处在社会发生深刻变革的时期，宗教出现增长势头，在社会生活中的影响有所扩大，需要处理好宗教与社会各个方面之间的关系；我国是社会主义国家，作为执政党的中国共产党以马克思主义为指导，主张无神论，特别需要处理好政教关系”[19]。因此，关于宗教与社会主义社会相适应这个当代中国的命题，显然不是指宗教的唯心主义同科学社会主义思想体系的调和。在意识形态领域，唯心主义和唯物主义是两种截然对立的思想体系。历史上，自公元1516年托马斯·莫尔的《乌托邦》出版后，近500年来形形色色的把宗教同社会主义等同起来的思潮不断泛起，但从未获得成功。革命导师在《共产党宣言》中曾一针见血地指出，“基督教的社会主义，只不过是僧侣用来使贵族的怨愤神圣化的圣水罢了”[20]。列宁曾给予俄国

[18] 王作安：《关于当代中国政教关系》，载于《学习时报》，2009年11月23日，第1版。

[19] 王作安：《关于当代中国政教关系》，载于《学习时报》，2009年11月23日，第1版。

[20] 马克思、恩格斯：《共产党宣言》，载于《马克思恩格斯选集》第1卷，第275页，人民出版社，1995年版。

工人政党内部的造神论者以严厉的批判，指出造神论者企图使科学社会主义具有宗教信仰的性质，把社会主义当作宗教，是对马克思主义的公然背叛，指出在一定的历史条件下，说社会主义是宗教，或许是某些人从宗教转到社会主义的一种方式，对于马克思主义来说，从社会主义转到宗教信仰主义，则是一种倒退。但是，在宗教与社会主义相适应问题上，从来没有标准答案和既定模式，“在马克思主义政党执政的条件下，应当建立什么样的政教关系，马克思主义经典作家设想应当实行政教分离，但对如何实行政教分离并没有给出具体答案，完全靠我们自己在实践中去探索”[21]。

自上世纪50年代以来，有关伊斯兰社会主义的思潮曾盛行一时，至今尚在一些阿拉伯国家有一定影响。这个思潮反映了特定历史背景下的政治诉求，但是名义上的结合并不能反映本质上的一致。如，伊斯兰社会主义的倡导人埃及总统纳赛尔在1962年5月30日埃及全国人民力量代表大会上的讲话中，自己也坦承了科学社会主义与伊斯兰社会主义的5个根本区别[22]。伊斯兰社会主义以宗教为支柱，同科学社会主义不属同一范畴，不能同日而语。特别值得警惕的是，近些年来，西方一些学者通过表面形式上的对比，宣称社会主义或马克思主义是某种宗教或准宗教、宗教的等价物，这些论调包含有很深的政治意图和政治目的，应该引起我们的警惕和关注。

3.2 宗教与社会主义相适应的基本条件。在社会主义制度下，宗教的性质、地位和作用已经发生了根本的变化。伊斯兰教等宗教在当前的中国主要是以一种社会意识和历史文化传统的内在物而存在。在社会生活里，伊斯兰教主要表现为公民个人思想领域的信仰和传统风俗问题。因此，宗教与社会主义相适应问题，要求我们不能过分夸大宗教的异，必须做到善于异中求同、求大同存小异。“新中国建立后，一方面宣布公民享有宗教信仰自由权利，一方面支持各宗教对不适应社会深刻变革要求的宗教制度进行改革。佛教、道教和伊斯兰教实行宗教制度的民主改革，废除

[21] 王作安：《关于当代中国政教关系》，载于《学习时报》，2009年11月23日，第1版。

[22] 纳赛尔指出：“第一个区别是，我们信仰宗教，马克思主义否认宗教。第二个区别是，我们要从反动派专政过渡到全民民主，共产主义则要从反动派专政过渡到无产阶级专政。第三个区别是，马克思主义者规定土地国有化，我们相信在合作范围内的土地私有制。第四个区别是，共产主义不相信私有制，我们相信私有制，但我们不相信剥削的私有制。第五个区别是，马克思主义规定要通过暴力无情地消灭和粉碎资产阶级或我们所称的反动派，我们要在不使用暴力消灭统治阶级的情况下，通过和平方式来解决冲突的矛盾。”

宗教中的封建等级和剥削压迫，摆脱了反动统治阶级的控制和利用；天主教、基督教通过开展反帝爱国运动，走上了独立自主、自办教会的道路，摆脱了帝国主义和外国势力的控制和利用。实现'两个摆脱'，我国各宗教的政治面貌发生了重大变化，在适应新中国、服务新社会的道路上迈出了重要的一步，也为建立新型政教关系奠定了重要基础”[23]。从建国以来的丰富实践中，我们可以深刻地认识到，宗教与社会主义相适应在我国的社会主义实践中，是有深厚基础和先天条件的。

一是，从宗教方面看，其有自身的调节和再生机制。宗教作为上层建筑，随着经济基础的变化在内容上要发生与之相适应的变化，即“随着每一次社会制度的巨大变化，人们的观点和观念也会发生变革，这就是说，人们的宗教观念也要发生变革”[24]。伊斯兰教在中国千余年的发展历程，就充分说明了这一点。伊斯兰教等宗教神学思想的核心及特定的社会功能是不变化的，但是神学思想的某些具体内容的解释、诠释和理解，以及宗教的表现形式、宗教同社会的某些关系，随着历史条件的变化都可以进行调节，发生某些变化，以适应社会的发展与变革。伊斯兰教诞生后成为世界性宗教的过程，就是一个不断调节和变化的过程。伊斯兰教进入中国后，吸收以儒家文化为代表的中华文明，体现出来的也是一种融合与嬗变的过程。如王岱舆、刘智等中国伊斯兰教学者将“顺主忠君”思想完全融入到了中国伊斯兰教的教义中，为伊斯兰教在中国的发展寻求了政治上的保护；《古兰经》中“被进攻者，以获得反抗的许可，因为他们是受压迫的”[25]的经文，在抗日战争期间成为广大穆斯林奋起反抗日本帝国主义侵略的鲜明口号；中国穆斯林“从国是天命”、“爱国是伊玛尼的一部分”、“爱国爱教为同一天职”、“保国即是保教，爱国即是爱身”等思想的形成，更说明了中国10个少数民族的穆斯林悠久的爱国主义精神和传统。中国穆斯林积极投身社会主义现代化建设的实践，更证明了伊斯兰教在社会主义条件下的适应性。

二是，从党和国家来说，制定了宗教信仰自由政策，并通过宪法和法律加以确立，具有长期性和稳定性。这是宗教与社会主义相适应的根本条件，也是在社会主义社会条件下，对待和处理宗教问题的唯一正确的途径。党和国家对宗教民族工作

[23] 王作安：《关于当代中国政教关系》，载于《学习时报》，2009年11月23日，第1版。

[24]《马克思恩格斯全集》第7卷，第240页，人民出版社，1960年版

[25]《古兰经》，第22章第29节，沙特阿拉伯法赫德国王《古兰经》印制厂，麦地那，1990年版。

的政治领导，掌握政治大方向和重大方针，动员全党、各级政府和社会各个方面重视、支持和关心宗教工作，为宗教和社会主义相适应提供了坚强的保证。

3.3 努力做好宗教与社会主义相适应工作。在充分看到和肯定宗教与社会主义相适应的主流方面的同时，不应该否认和忽视宗教与社会主义不相适应的地方。社会主义建设是一个前人从未经历过的伟大历史变革，是一场复杂的社会实践活动，在前进的道路上必然会不断出现新的课题和问题，需要不断总结、摸索和开拓。伊斯兰教作为上层建筑，其变化一般会落后于社会的变化，其与不断发展的社会主义社会的适应需要有个过程，不相适应的现象将会始终存在。国家与社会对伊斯兰教的认识及关系的调整也要经历一个较长期的过程，出现不协调的地方不足为怪。总的看，两者要做到完全、绝对的协调、适应，是不可能的，也不符合客观事物的发展变化，但在一定条件下通过努力尽可能消除或缩小不协调现象是可以做到的，也只有这样做才能符合两者的最大利益。

一是，伊斯兰教的宗教观念同社会主义意识形态是对立的。这是我们做好宗教与社会主义相适应工作的一个基本前提。伊斯兰教是建立在唯心主义和有神论的思想基础之上的，其核心思想体系不会有根本的变化。其神学思想、教规和礼仪都是经过历史长期发展形成的传统内容，如果全部改变了，它也就失去了自身存在的依据和价值。因此，其中消极的因素在一定区域和人群中表现相对比较突出，如部分人沉醉于宗教生活，以致于影响生产、工作和生活；有的因教派纷争，危及社会安定及人们的生命财产安全，带来民族之间或民族内部的不和或不团结；少数不法分子或别有用心的人以宗教为外衣，利用宗教煽动或蒙蔽一部分人对社会的不满，在局部范围内制造动乱或事端；还有极少数民族分裂主义分子，利用宗教搞分裂祖国的活动，破坏民族团结和国家的统一。这些问题，古来有之，但在今天又有不同的表现形式，这是做好宗教与社会主义社会相适应工作必须面对和耐心解决的问题和难题。

二是，境外宗教组织和宗教势力利用宗教多方式、多渠道对我国进行渗透活动，危害我国家利益。国外某些宗教组织和势力借我国改革开放之机，以传教、自主或民间交往等为幌子，加大了对我的渗透力度。特别值得一提的是，在新时期，境外敌对势力利用宗教对我进行渗透，已经成为西方国家对我意识形态领域渗透的一种重要手段。这种渗透往往不是追求急功近利的短期效果，而是立足于长期的、潜移

默化的、积累式的战略目的，并着眼于争夺青少年一代和公务员、知识分子，具有复杂性和迷惑性的特点。对此我们既要提高警惕，不能掉以轻心，又不能草木皆兵，要严格执行政策，严格区分正常的宗教交往与渗透活动的界限，不能简单化或混为一谈。对正常的宗教交往，要一如既往，继续进行，并不断进行扩展。对渗透活动，要坚决抵制，依法处理。

三是，在政策执行层面依然存在诸多不适应。具体表现在政治上还不够敏感、立场上还不够坚定、认识上还不够明确、策略上还不够灵活。如，在对待伊斯兰教的问题上，教条主义思维模式还有一定市场，把革命导师们在当时历史背景和条件下提出的科学论断，不加分析地当作万古不变的绝对真理照搬照套或断章取义，违背了马克思主义的活的灵魂。再如，在实际工作中，缺乏系统周密的调查研究和学习，闭着眼睛抓麻雀、瞎子摸鱼的现象比较突出。从事伊斯兰教工作的国家工作人员，因缺乏基本常识或工作方式简单而引发争端的例子数不胜数；在社会上，一些人由于对伊斯兰教存在偏见、误解，甚至是无知，因此出现了一些伤害穆斯林感情的事件，严重影响了社会政治稳定。在一些地区，受"左"的思潮影响，片面地把宗教和无神论对立起来，对伊斯兰教和穆斯林采取了过度管理，挫伤了广大穆斯林的爱国热情和积极性；而在另外一些地区，搞所谓宗教搭台、经济唱戏，对非法宗教活动放任自流，有法不依的问题同样比较突出。特别值得一提的是，"9.11 事件"以来，国内学术界和舆论界一些人士，由于缺乏历史眼光和是非标准，有意或无意地宣扬、迎合西方国家的所谓"绿祸论"，十分不符合党的宗教政策，不利于创造和谐的社会环境。

实践证明，要克服宗教和社会主义社会不适应的地方，既要有宗教界和广大穆斯林群众的努力，找准位置、摆正关系，逐步克服和减少不适应社会发展要求的消极成份，不断发扬和挖掘符合社会与时代需要的元素，同样也需要国家和社会上非穆斯林群众的共同努力，将认识高度统一到党的方针政策上来，坚决、全面地贯彻落实宗教信仰自由政策，依法办事。当然，宗教和社会主义社会相适应的大方向，是历史的必然要求，但这个互动是一个长期的历史过程，不可能一蹴而就，也不可能一劳永逸，要求两者都必须付出长期而艰苦的努力。

四、从我国家安全和利益出发审视和处理伊斯兰教问题

伊斯兰教是一个国际性的宗教，处理和对待伊斯兰教问题，必须要具有世界眼光。目前，全球大约有 12.5 亿穆斯林，占全球总人口的 21.2%[26]。伊斯兰会议组织有 57 个成员国，几乎全部都是发展中国家。伊斯兰国家占有的能源资源，尤其是石油资源超过全球探明储量的 65%。因此，在纷纭复杂的国际斗争中，我们切不可随波逐流，必须以自身的国家安全和利益为唯一标准，把宗教问题放到国际背景下去认真对待，全面正确地审视和处理伊斯兰教问题，巩固和发展好维护重要战略机遇期的重要基础。

约自公元 18 世纪以来，西方列强开始了对东方国家的侵略。1840 年的鸦片战争使古老的中国成为殖民地和半殖民地。到 19 世纪末期，伊斯兰世界的大部分地区也沦为西方帝国主义的殖民地和半殖民地。应该说，自公元 18 世纪以来，中国和伊斯兰世界的历史，就是一部反抗西方侵略和欺凌的历史。直到今天，中国和包括伊斯兰世界在内的发展中国家，依然在为建立国际政治经济新秩序而奋斗。基本相同的历史遭遇和时代追求，是中国同伊斯兰国家发展关系的共同政治基础。新中国成立以来，以毛泽东同志为代表的历代中央领导集体在这个问题上历来是旗帜鲜明的，实践证明也是完全正确的。

冷战结束后，特别是“9.11 事件”后，美国决策层认为伊斯兰极端主义是恐怖主义的最大根源，“故反恐须先根除伊斯兰极端势力，从政治、经济、文化入手，全面改造伊斯兰世界。美国 2002 年《国家安全战略》报告明确将根除伊斯兰极端势力滋生的土壤作为重大战略任务”[27]。在这个战略思想指导下，以美国为首的西方舆论从各个方面掀起了一场大规模的妖魔化伊斯兰教的“绿祸论”运动。不可否认的是，在西方舆论的影响下，国内学术界和新闻界一些人自觉不自觉地接受了“绿祸论”的某些观点，看不到“美国的反恐存在两面性，既有反对国际恐怖主义的一面，也有借反恐谋求地缘政治霸权的一面”，看不到“在国际政治中，一些政治势

---

[26] 英国《国际基督教传教公报》，2005 年第 1 期。

[27] 陆忠伟：《跨国穆斯林政治推荐序》，刊载于彼得·曼达威尔（英）著，中国现代国际关系研究所译，第 7—8 页。

力常把宗教当做一种手段、一张王牌、一面旗帜、一个阵地，借宗教之名推行其政治意图”[28]。这种认识，有可能在一定程度上影响或弱化我国同伊斯兰国家发展关系的基础，也有可能对我国内的社会政治稳定造成一定的潜在影响。因此，我们应该未雨绸缪、积极应对，努力在学术研究和新闻媒体中倡导同伊斯兰国家政治共同点的研究和宣传，为我同伊斯兰国家发展关系创造更好的舆论和民意基础，确保重要战略机遇期的维护和延长。

[28] 陆忠伟：《跨国穆斯林政治推荐序》，刊载于彼得·曼达威尔（英）著，中国现代国际关系研究所译，分别见第 8、第 4 页。

后 记

2006年6月23日23:36，在德国世界杯绿茵场上，西班牙队和沙特阿拉伯队的厮杀告一段落。本书初稿的写作也基本告一段落。两件本来毫不相干的事情，在我的脑海里却出现了许多的联想：来自欧洲的西班牙队又战胜了来自中东的沙特阿拉伯队，短短的90分钟内，再现了基督教欧洲和伊斯兰中东数百年的纠纷；作为欧洲移民后代的美国人继承了其先民的传统，荷枪实弹的美国军人在伊拉克满目疮痍的街道上驾车巡逻，年复一年……

这些看似风马牛不相及的联想，其实早在几年前就开始酝酿：掀开西方人制造的假象面纱，告诉世界一个真实的伊斯兰教，告诉身边的人一个真实的中国伊斯兰教。师从绍先老师攻读博士学位后，这个想法始终没有停止过。在古老的中华大地上出现了构建社会主义和谐社会、维护和延长重要战略机遇期并存的口号之后，对此做出进一步明晰和条理的念头，得到了导师的首肯与支持，并正式将这个课题定为我博士学位论文的选题。

本选题无论是体系还是内容都比较难以把握和驾驭，具有较强的挑战性。因此，科学和有效的研究方法就显得至关重要。在研究方法上，我始终抱着“信史”的原则，信守史德，以第一手资料为主，立足前人的研究成果，努力把科学与政治正确地结合起来，努力把考证与研究有机地结合起来，努力把历史研究与现实需要紧密地结合起来，努力坚持历史、现实与理论相统一的原则、宏观与微观相结合的原则、国际与国内相结合的原则。在具体研究方法上，本文具体有以下几个构想：一是注重对问题背景的挖掘与探究。伊斯兰教的诞生，是吸收犹太教、基督教等一神教精华，立足阿拉伯半岛文化，针对阿拉伯半岛时弊，而发生和兴起的一场规模巨大的宗教革命。其本身就是在多种文化沃土中茁壮成长的精神产物。伊斯兰教之进入中

国，更是将其宗教文化和精神植入在了中华文明的厚土中，从而形成了中国伊斯兰文化。因此，考察伊斯兰教和中国的伊斯兰教，不能不研究伊斯兰教诞生的时代背景，不能不研究伊斯兰教与中华文化的相互交融，以及中国穆斯林以儒学观点诠释伊斯兰教义的现象。对这两个背景的探究和思考，汇成考察伊斯兰教在中国嬗变和发展的主线。二是注重内外结合的综合分析研究方式。早在伊斯兰教诞生之前，中国和阿拉伯人民之间就开始了友好交往。伊斯兰教诞生后，其在中阿人民的交往中又扮演了极其重要的桥梁和纽带作用。作为外来宗教，伊斯兰教经过在中国的发展和本土化，事实上已经成为了历史悠久、博大精深的中华文明的重要组成部分。因此，研究伊斯兰教的产生及其在中国的发展，对于从侧面考察中华民族大家庭的历史、中西交通史、中国文化的发展史、中国的宗教史，都有着重要的历史和现实意义[1]。作为攻读中东国际关系专业的博士研究生，选择这样一个题目作为毕业论文，就是力图把伊斯兰教的产生及其在中国的发展和本土化，放到国际关系和中国历史的双重大背景下去审视、研究，希望能在两个领域的交汇处找到一些解决现实问题的答案。三是注重历史资料的挖掘和分析。在浩瀚的历史长河中，通过尘封的史料，很容易找到研究这个问题的研究路径和线索。阿拉伯著名历史学家马斯欧迪在他的名著《黄金草原和珠玑宝藏》中，记载了6世纪中国商船在今伊拉克地区活动和交易的情况。这说明，我国和阿拉伯地区比较频繁的直接经济交往，可以追溯到唐代以前。伊斯兰教之进入中国，也就有了先天的交通基础和条件。7世纪初，伊斯兰教的创始人穆罕默德曾勉励弟子们说：“你们求学吧，哪怕是到中国去”。这足以证明，当时先知穆罕默德从商贸活动中，已经知道中国是东方的文明古国了[2]。伊斯兰教的诞生和阿拉伯半岛的统一，使我国和阿拉伯的往来增添了新的载体和内容，使之深入到了政治、经济、文化、宗教等各个领域。笔者通过查阅大量的历史资料，力求使本文所介绍的内容和主要观点，能建立在扎实资料和目前学术研究高位的基础上。

作者从80年代中期始，在北京外国语大学跟随周烈教授学习阿拉伯语，在他的耳提面命，以及纳忠前辈，史希同教授、朱凯教授、马忠厚教授、张宏教授等众

[1] 曹琦、彭耀主编：《世界三大宗教在中国》，第227页，中国社会科学出版社，1991年6月第2版。

[2] 纳忠：《关于古太白（屈底波）“进军中国”与“遣使中国”的问题》，刊载于《中国伊斯兰文化》，第3页，中华书局，1996年11月第1版。

多老师的指点迷津下,逐渐对伊斯兰教问题产生了浓厚的兴趣。攻读硕士学位期间,在中国现代国际关系研究院李国福研究员的悉心指导下,我又对泛伊斯兰主义及其相关问题,进行过较系统、深入的研究,并完成了硕士论文。我在博士学习阶段的导师李绍先先生,以他开阔的国际关系视野和睿智的学术研究眼光,同意了我《融合与嬗变:伊斯兰教与中国》这个选题的写作思路和框架,并给予了全方位的指导和支持。在向导师提交这个选题时,我是有一定信心的。在此之前的 18 年时间里,我先后游历过也门、沙特阿拉伯、阿拉伯联合酋长国、阿曼苏丹国、科威特、伊拉克、埃及、苏丹、土耳其、伊朗等诸多伊斯兰国家,与这些国家的许多宗教人士、专家学者、政府官员和普通穆斯林进行了认真的探讨和交流,浏览了大量的阿拉伯文宗教书籍。在此特别值得一提的是,也门塔兹市的加兹姆·阿里先生、夏伊巴尼先生、哈桑先生,以及阿拉伯联合酋长国迪拜市的谢里夫等长者和朋友,对我深入认识和了解伊斯兰教及与中国的关系,提供了极其珍贵的资料支持和大力帮助。在国内期间,我曾长期与新疆、甘肃、宁夏、青海、云南、内蒙古等地区的知名阿訇、宗教人士和穆斯林群众有密切的接触。在他们的帮助下,我在几年的时间内,搜集到了大批珍贵的书籍资料和访谈资料,并进行了一定深度的理论研究,出版和发表了一些学术著作、论文。但是,在本书的写作过程中,随着研究工作的展开,我越来越感到这个选题之困难,远远超出了当时的预期和想像。白寿彝先生在谈到回族史研究时,曾谈到这项工作需要有中国通史的修养和中国史学的修养,要懂得阿拉伯文、波斯文,要懂得伊斯兰教最基本的经典,最基本的教义,以及同此相关的主要的各个流派[3]。这种对修养和学术素质的要求,对我来说,实在是一个巨大的挑战和难以逾越的高山。幸喜的是,在一个偶然的机会里,又看到白老在另一篇关于历史研究的文章中写到,"我们要有抱负,有正气,有雄心大志,把历史的责任担当起来"[4]的激励和嘉勉之语,因此也只能远离胆怯,如履薄冰地试探着开展论文框架设计和课题研究。最终,在老师和诸多朋友的鼓励和支持之下,经过数年的日夜挑灯奋战,完成了本书初稿的写作工作。但我深知由于自己修养的欠缺和资料掌握的不足,对许多问题的探究不够深入透彻,一些观点和看法也未必科学全面。因此,敬希各位专家、同行予以批评指正,以使本稿不断修订完善。

---

[3] 白寿彝:《民族宗教论集》,第 236 – 237 页,河北教育出版社,2001 年 11 月第 1 版。

[4] 白寿彝:《民族宗教论集》,第 70 页,河北教育出版社,2001 年 11 月第 1 版。

最后，特别需要感谢的是，著名国际问题专家陆忠伟先生在百忙之中为本书作序，给了我极大的鼓励；我所就读的中国现代国际关系研究院为我的论文写作提供了十分难得的研究便利和条件，使我结识了一群活跃在伊斯兰教研究领域的中外学者，掌握了最新的研究成果和观点，并获取了大量有价值的基础研究资料。该院的申义怀研究员、何希泉研究员等对论文的结构、研究方法、观点和切入点等提出了许多真知灼见，使我避免了许多弯路和误区。本文完成后，有幸得到诸多名师的评阅和指导，他们分别是：中国社会科学院的张晓东研究员，北京外国语大学阿拉伯语系主任张宏教授，中国现代国际关系研究院的何希泉研究员、申义怀研究员、李荣研究员等。在此，谨对上述专家、学者和朋友表示诚挚的感谢。

王灵桂

二〇〇九年十二月三十日

主要参考书目

一、中文学术专著：

1)《马克思恩格斯选集》，人民出版社，1995 年版。

2）郭应德著，《阿拉伯史纲》，经济日报出版社，1997 年版。

3)《中国民族统计年鉴》民族出版社，2004 年版。

4)《回族爱国主义传统教育读本》，宁夏人民出版社，2002 年版。

5）曹琦、彭耀主编《世界三大宗教在中国》，中国社会科学出版社，1991 年版。

6)《中国伊斯兰文化》，中华书局，1996 年版。

7）白寿彝著，《民族宗教论集》，河北教育出版社，2001 年版。

8)《马列著作选编》，中共中央党校出版社，2002 年版。

9）纳忠、朱凯、史希同等著，《传承与交融：阿拉伯文化》，浙江人民出版社，1993 年版。

10)《马克思恩格斯通讯录》，三联书店，1957 年版。

11）张文建著，《宗教史话》，江西人民出版社，2003 年版。

12）杨怀中、余振贵主编，《伊斯兰与中国文化》，宁夏人民出版社，1996 年版。

13）马明良著，《简明伊斯兰史》，经济日报出版社，2001 年版。

14)《宗教知识讲座》，华文出版社，2005 年版。

15）金宜久主编，《伊斯兰教》，宗教文化出版社，1997 年版。

16）希提（美国）著，马坚译，《阿拉伯通史》商务印书馆，1995 年版。

17）张星　编著，朱杰勤校订，《中西交通史料汇编》，中华书局，2003 年版。

18)《西方哲学史》，商务印书馆，1976 年版。

19）金宜久主编，《伊斯兰教小辞典》，上海辞书出版社，2002年版。

20）米寿江、尤加著，《中国伊斯兰教简史》，宗教文化出版社，2000年版。

21）宝文安、买买提·赛来译《布哈里圣训实录精华》，中国社会科学出版社1981年版。

22）第·博尔〔美〕著，马坚译，《伊斯兰哲学史》，中华书局，1958年版。

23）马明良著，《简明伊斯兰史》，经济日报出版社，2001年版。

24）刘竞主编，《伊斯兰复兴运动集》（西亚非洲丛书），中国亚非学会、中国中东协会、中国社会科学院西亚非洲研究所，1989年版。

25）中国国际关系学会主编，《国际关系史》第11卷，世界知识出版社，2004年版。

26）李绍先、王灵桂著，《一脉相传阿拉伯人》，时事出版社，1997年版。

27）赫伯特·戈特沙尔克〔德国〕著，阎瑞松译，《震撼世界的伊斯兰教》，陕西人民出版社，1988年版。

28）彭树智主编，《伊斯兰教与中东现代化进程》，西北大学出版社，1994年版。

29）彼得·曼达威尔〔英〕著，《跨国穆斯林政治》，中国现代国际关系研究院翻译出版。

30）《世界知识年鉴》（1994–1995），世界知识出版社，1995年版。

31）中国社会科学院西亚非洲研究所《西亚非洲资料》，1993年第1期。

32）蔡佳禾著，《当代伊斯兰原教旨主义运动》，宁夏人民出版社，2003年版。

33）张日铭〔法〕著，《唐代中国与大食穆斯林》宁夏人民出版社，2002年版。

34）杭世骏著，《道古堂文集》。

35）何乔远著，《闽书》。

36）金吉堂著，《回回原来》。

37）中共中央西北工作委员会，《关于回回民族问题的提纲》，延安解放出版社，1941年版。

38）余振贵、雷晓静主编，《中国回族金石录》，宁夏人民出版社，2001年版。

39）刘三杰著，《回回原来》。

40）《通典》。

41）金吾堂著，《中国回教史研究》，北平成达师范出版部印行，1935年版。

42）白寿彝著，《中国回教小史》，重庆商务印书馆，1943年版。

43)《明史》。

44)《旧唐书》。

45) 周燮藩、沙秋真著,《伊斯兰教在中国》,华文出版社,2002年版。

46)《册府元龟》。

47)《资治通鉴》。

48)《卜国春秋》。

49)《宋史》。

50)《宋会要》。

51)《中国伊斯兰史存稿》,宁夏人民出版社,1982年版。

52)《朱文公(熹)文集》。

53) 顾炎武著,《天下郡国利病书》,商务印书馆影印本。

54) 朱　著,《萍州可谈》。

55) 拉施特著,于大均、周建奇译,《史集》商务印书馆,1980年版、1983年版。

56) 勒尼格鲁塞著,《草原帝国》,青海人民出版社,1996年版。

57)《金史》。

58) 志费尼〔伊朗〕著,何高济译,翁独建校订,《世界征服者史》,内蒙古人民出版社,1999年版。

59)《明太祖实录》。

60)《明史》。

61) 邱树森主编,《中国回族史》,宁夏人民出版社,1996年版。

62)《皇明世法录》。

63)《殊域周咨录》。

64) 刘智著,《天方典礼》。

65)《荣山李氏族谱》。

66)《明孝宗实录》。

67)《甘肃通志》。

68) 白寿彝主编,《回族人物志》,宁夏人民出版社,1988年版。

69) 王岱舆著,《正教真诠》,宁夏人民出版社,1987年版。

70)《清世祖实录》。

71)《回族简史》，宁夏人民出版社，1978年版。

72)《北京牛街志书》，北京出版社，1991年版。

73) 范长江著，《中国的西北角》，新华出版社，1980年版。

74) 余振贵著，《中国历代政权与伊斯兰教》，宁夏人民出版社，1996年版。

75)《马列著作选编》，中共中央党校出版社，2006版。

76) 白寿彝：《中国伊斯兰史存稿》，宁夏人民出版社，1983年版。

77) 钱易著，《南部新书》。

78)《乾隆泉州州府志》。

79) 何光远著、《鉴戒录》。

80)《续资治通鉴长编拾遗》

81)《宋会要辑稿》

82) 梁方仲著，《中国历代户口、田地、田赋统计》，上海人民出版社，1980年版。

83)《马克·波罗游记》，商务印书馆，1972年版。

84) 张践、齐经轩著，《中国历代民族宗教政策》，首都师范大学出版社，1999年版。

85) 江文汉著，《中国古代基督教及开封犹太人》，世界知识出版社，1982年版。

86) 杨志玖著，《元史三论》，人民出版社，1985年版。

87)《元史》。

88) 多桑〔瑞典〕著，冯承钧译，《多桑蒙古史》中华书局，2004年版。

89) 寺田隆信〔日〕著、庄景辉译，《郑和－联结中国与伊斯兰世界的航海家》，海洋出版社，1988年版。

90)《郑和与回族伊斯兰文化》，宁夏人民出版社，2005年版。

91) 阿里·阿科拜尔〔阿〕著、张至善等译，《中国记行》，三联出版社，1988年版。

92)《周恩来统一战线文选》，北京人民出版社，1984年版。

93)《清圣祖实录》。

94)《清高宗实录》。

95)《清史稿》。

96)《宫中档雍正朝奏折》第三辑。

97)《清世宗实录》。

98)《朱批奏折》(民族类)。

99）龚景瀚著,《循化志》。

100）《甘肃省新通志》。

101）白寿彝著,《回回民族底新生》，东方书社，1951 年版。

102）《清仁宗实录》。

103）《中华民国临时约法》。

104）《中国回族大辞典》江苏古籍出版社，1992 年版。

105）《鲁迅全集》人民文学出版社，1981 年版。

106）《马克思恩格斯全集》，人民出版社，1960 年版。

107）马德邻著,《宗教：一种文化现象》，上海人民出版社，1991 年版。

108）《伊斯兰教在中国》，宁夏人民出版社，1982 年版。

109）《明万历三十七年泉州清静寺重修碑文》

110）德礼赞著,《中国天主教史》。

111）唐晋辉,《清真释译补辑序》。

112）刘智著,《天方典礼择要解》。

113）马注著,《清真指南》。

114）王岱舆著、《正教真诠》听命篇，宁夏人民出版社，1988 年版。

115）刘智著,《天方至圣实录》。

116）哈同本《汉译古兰经》，上海广仓学　，中华民国二十年三月版。

117）《马坚传》，宁夏人民出版社，2000 年版。

118）杨启辰、杨华著,《中国伊斯兰教的历史发展和现状》，宁夏人民出版社，1999 年版。

119）黑格尔著,《法哲学原理》，商务印书馆，1961 年版。

120）曹琦、彭耀著,《世界三大宗教在中国》，中国社会科学出版社，1991 年版。

121）《中国伊斯兰文化》，中华书局，1996 年版。

122）马次伯著,《伊斯兰教在中国》，台北市唐山出版社，2001 年版。

123）胡道静校注,《梦溪笔谈》上海古典文献出版社。

124）顾炎武著,《日知录》。

125）巴托尔德著,《中亚突厥史十二讲》，中国社会科学出版社，1989 年版。

126）王恽著,《秋涧先生大全集》。

127）元《通制条格》。

128）《元典章》，海王村古籍丛刊，中国书店，1990年版。

129）《斯大林全集》，人民出版社，1953年版。

130）《李贽研究参考资料》，福建人民出版社，1975年版。

131）白寿彝著，《民族宗教论集》，河北教育出版社，2002年版。

132）白寿彝著，《回回民族的历史和现状》，民族出版社，1958年版。

133）国家民委民族问题研究中心，《中国民族》，中央民族大学出版社，2001年版。

134）许有壬，《哈至哈心碑》。

135）杨怀中著，《回族史论稿》，宁夏人民出版社，1991年版。

136）《云南回族社会历史调查》第1辑。

137）王钟瀚主编，《中国民族史》，中国社会科学出版社，1994年版。

138）王治来著，《中亚史》，中国社会科学出版社，1980年版。

139）《撒拉族简史》，青海人民出版社，1980年版。

140）陈连开主编，《中国民族史纲要》，中国财政经济出版社，1999年版。

141）《新疆历史论文续集》，新疆人民出版社，1982年版。

142）金炳镐、王铁志主编，《中国共产党民族纲领政策通论》，黑龙江教育出版社，2002年10月版。

143）《周恩来选集》，人民出版社，1984年版。

144）《列宁选集》，人民出版社，1995年版。

145）中共中央统战部，《民族问题文献汇编》，中共中央党校出版社，1991年版。

146）《毛泽东选集》，人民出版社，1996年版。

147）戴康生、彭耀著：《社会主义与中国宗教》江西人民出版社，1996年版。

148）埃德加·斯诺〔美〕著，《西行漫记》，三联书店，1979年版。

149）贾瑞海、郭林主编，《陕甘宁边区民族宗教史料汇编》，陕西人民出版社，1991年版。

150）《毛泽东书信选集》，中国人民解放军出版社，1984年版。

151）杨敬之著，《日本之回教政策》，商务印书馆，1944年版。

152）姜立雄等著，《北京的宗教》，天津古籍出版社，1995年版。

153）刘东生、刘盛林著，《北京牛街》，北京出版社，1990年版。

154)《回回民族问题》，人民出版社，1980 年版。

155）李维汉著，《回忆与研究》，中共中央党史出版社，1986 年版。

156）爱德华·萨依德〔美〕著，阎纪宇译，《遮蔽的伊斯兰：西方媒体眼中的穆斯林世界》，台湾立绪文化事业有限公司，2002 年版。

157)《邓小平文选》，人民出版社，1994 年 10 月版。

158)《毛泽东周恩来刘少奇朱德邓小平陈云思想方法工作方法文选》，中央文献出版社，1997 年版。

159)《三中全会以来重要文献选编》，人民出版社，1982 年版。

160)《中亚维吾尔人》，新疆人民出版社，2003 年版。

161）国少华著，《阿拉伯－伊斯兰文化研究：文化语言学视角》，时事出版社，2009 年 9 月版。

二、外文资料

1）穆罕默德·艾哈迈德〔埃及〕著，《阿拉伯人的日子》，埃及金字塔出版社，1953 年版。

2)《古兰经》，麦地那沙特阿拉伯法赫德国王《古兰经》印制厂，1990 年版。

3）穆罕默德·萨克尔〔黎巴嫩〕著，《伊斯兰教史》，贝鲁特伊斯兰书局，1985 年版。

4）J.L. 埃斯波西托〔美〕著，《伊斯兰威胁：神话还是现实》，纽约，1984 年版。

5）赫德森〔美〕著，《欧洲和中国的关系》，波士顿，1961 年版。

6）马歇尔·布鲁姆霍尔〔英〕著，《中国伊斯兰教：一个被忽视的问题》，伦敦，1910 年版。

7）Imam Khomeini,Islam and Revolution,Mizan Press,Berkeley,1981

8）Shaul Bakhash,The Reign of the Ayatollahs

9）Mary Anne Weaver,Blowback,The Atlantic,1996.3

10）B.R.Rubin,The Fragmentation of Afhanistan

11)J.Arberry. The Koran Interpreted: A Translation. New York: Macmillian, 1955

12)T. Burckhardt. An Introduction to Sufism. Wellingborough: Aquarian Press / Crucible, 1990

13) V. Danner. The Islamic Tradition: An Introduction. New York: Amity House, 1988

14) G. Eaton. Islam and the Destiny of Man. Albany: State University of New York Press,1985

15) J. Esposito. Islam, the Straight Path. New York: Oxford University Press, 1988

16) M. Lings. Mubammad: His life Based on the Earliest Sources. London: Islamic Text Society, Allen & Unwin, 1988

17) S. Murata. The Tao of Albany: State University of New York Press, 1992

18) S. H. Nasr. Ideals and Realities of Islam. London: Allen & kegan Paul, 1987, 1991

19) F. Schuon. Understanding Islam. Translated by D. M. Matheson. London: Allen & Unwin, 1963

20) A.. Lamboton, State and Government in Medieval Islam, Oxford University Press, 1981

21) 小林元〔日〕著,《回回》, 东京博文馆, 1940 年版。

22) 阿拉伯文《事件周刊》(英国)。

23) 阿拉伯文《非洲青年》月刊(法国)。

24)《金字塔报》(埃及)

25)《世界报》(埃及)

26)《火炬报》(科威特)

27)《海湾时报》(沙特阿拉伯)

28)《国际基督教传教公报》(英国)。

三、中文期刊资料:

1)《求是学刊》

2)《西亚非洲》

3)《世界宗教研究》

4)《东方》杂志

5)《禹贡》半月刊

6)《西北史地》

7)《中国穆斯林》月刊
8)《中国回教协会会报》
9)《月华》杂志
10)《大自由报》
11)《申报》
12)《回教言论》
13)《中国回教救国协会会刊》
14)《回教大众》
15)《青海民族学院学报》
16)《中国回教学会月刊》
17)《民族译丛》
18)《正宗爱国报》
19)《贵州民族学院学报》
20)《民族研究》，1987 年第 5 期
21)《贵州社会科学》
22)《回族研究》
23)《中国回教救国协会会报》
24)《北平晨报》
25)《人民日报》
26)《参考消息》
27)《瞭望》周刊
28)《新华文摘》
29)《参考资料》
30)《陕西师范大学学报》
31)《西北民族研究》
32)《阿拉伯世界》